Maria de Lourdes Borges

RAZÃO E EMOÇÃO EM KANT

DISSERTATIO
FILOSOFIA

RAZÃO E EMOÇÃO EM KANT

Comitê Editorial
Prof. Dr. João Hobuss (Editor-Chefe)
Prof. Dr. Carlos Ferraz
Prof. Dr. Manoel Vasconcelos
Prof. Dr. Sérgio Strefling

Projeto gráfico Editorial
Nativu Design

Direção de Arte
Valder Valeirão

Comitê Científico
Prof. Dr. Denis Coitinho (UNISINOS)
Prof. Dr. Nythamar de Oliveira (PUCRS)
Prof. Dr. Christian Hamm (UFSM)
Prof. Dr. Ramón Del Castillo (Uned/Espanha)
Prof. Dr. Agemir Bavaresco (PUCRS)
Prof. Dr. Christian Iber (PUCRS)
Prof. Dr. Marcel Niquet (Goethe University/Alemanha)
Prof. Dr. Konrad Utz (UFC)
Profª. Drª. Sofia Stein (UNISINOS)
Prof. Dr. Victor Krebs (Pontifical Catholic University/Peru)

Maria de Lourdes Borges

RAZÃO E EMOÇÃO EM KANT

DISSERTATIO
FILOSOFIA

Dados de Catalogação na Publicação (CIP) Internacional
Aline Herbstrith Batista – CRB 10/ 1737 | Biblioteca Campus Porto – UFPel

B732r Borges, Maria de Lourdes
Razão e emoção em Kant / Maria de Lourdes Borges. -
Pelotas: Editora e Gráfica Universitária, 2012.
184 p.
ISBN: 978-85-7192-880-0

1. Filosofia. 2. Kant. 3. Razão. 4. Emoção. I. Título.

CDD: 193

This is the very ecstasy of love,
Whose violent properties fordoes itself
And leads the will to desperate undertakings
As oft as any passion under heaven
That does afflict our natures

Hamlet, Shakespeare

You gave me these emotions.
You did not tell me how to use it

Frankstein

Para Zeca Pires,
por me ter ensinado que a razão
pode muito pouco frente às paixoes

SUMÁRIO

I. A obtenção e validação do princípio moral 15

I.1. A lei moral implícita no senso comum 15
I.2. A obtenção analítica da lei moral a partir de um conceito 20
I.3. A validade para nós 25
I.4.Tese da reciprocidade: 27
I.5. Um fato auto-evidente da moralidade 30
I.6. Dever implica poder? 34

II. Teoria da Ação em Kant 37

II.1. Espontaneidade, liberdade prática e liberdade transcendental 37
II.2. Móbeis, motivos e tese da incorporação 41

II.2.2. Tese da incorporação e fraqueza da vontade: 45
II.3. Máximas 51

II.3.1. Máximas, intenções e regras de vida 53
II.3.2 Contradição na universalização das máximas 60

III. Psicologia empírica, Antropologia e Metafísica dos Costumes em Kant 69

III.1. A psicologia empírica numa teoria moral a priori 69
III.2. Lições sobre Metafísica: o refúgio provisório da psicologia empírica 72
III.3. Fundamentação: separação radical entre antropologia prática e metafísica moral 75
III.4. Metafísica dos Costumes: princípios de aplicação 77
III.5. A noção de Antropologia pragmática 78
III.6. A parte impura da ética 80
III.7. Ética impura, razão e emoção 85

IV. Simpatia e móbeis morais 93

IV.1. A presença da simpatia e valor moral de uma ação 94

V. Simpatia e outras formas de amor..... 105

5.1. Simpatia, *humanitas* estética e *humanitas* prática 105
V.2.Um ponto de inflexão sentimentalista?.....115
V.3.Desejo, afeto e paixão: as modalidades antropológicas da amor. .120
V.4. Conclusão.....124

VI. A estetização da moralidade 125

VI.1. O belo como símbolo do bom.....125
VI. 2. As condições estéticas necessárias da moralidade na *Metafísica dos Costumes*.....131
VI.3. A ligação antropológica entre o prazer estético e o prazer moral 134
VI. 4. Conclusão 137

VII. As emoções no mapa kantiano da alma 139

VII.1. O modelo da dor 142
VII.2. Uma taxonomia das emoções 145
VII.3. As emoções no mapa da alma.....147

VIII. Fisiologia e controle dos afetos 155

VIII.1. As estratégias de controle das emoções.....155
VIII.2. Animismo e mecanicismo na medicina
do século XVIII.....159
VIII.3. Conclusão.....169

À guisa de conclusão 173

A virtude como conciliação possível entre razão e (fortes) emoções..173

Referências bibliográficas..... 177

Obras de Kant:.....177
Outras edições:.....177
Traduções utilizadas:.....178
Outras obras:.....178

INTRODUÇÃO

Este trabalho é um produto de discussões que travei com várias pessoas desde 1999. A ideia do livro começou durante minha estadia como *Visiting Scholar* na *University of Penssylvania*, durante o ano de 1999. A possibilidade que tive de discutir Kant com Paul Guyer e seu grupo foi de grande valor para mim. Gostaria de agradecer a ele e a seus ex-alunos Julian Wuerth, Lucas Thorpe, Cinthia Schossberger e James Trainor. Ao voltar ao Brasil, discuti em várias instâncias esses textos com colegas brasileiros. Cabe mencionar aqui o esforço do Prof. Valério Rohden na condução da Sociedade Kant Brasileira e do Prof. Zeljko Loparic pela realização de vários Colóquios da Seção Campinas da Sociedade Kant, nos quais participaram, entre outros, Ricardo Terra, Guido de Almeida, José Heck, Marcos Müller, aos quais gostaria de expressar meus agradecimentos pelos comentários e críticas ao meu trabalho. A partir do ano 2000, reunimos vários kantianos em discussões no GT Kant da ANPOF. Nestes encontros, contei com a discussão de vários colegas, cuja colaboração foi essencial para o meu trabalho: Júlio Esteves, Juan Bonacinni, Vera Bueno, Vinícius Figueiredo, Christian Hamm, Virgínia Figueiredo, Pedro Rego e Clélia Martins. A eles meu agradecimento.

Nestes anos, a partir da apresentação do meu trabalho em congressos internacionais, contei também com o valioso comentário de Gary Hatfield, Patricia Kitcher, Paul Guyer, Robert Louden, Rolf- Peter Horstmann e Jeniffer Mensch.

Agradeço aos meus orientandos e alunos pela contribuição a várias teses expostas aqui, principalmente a Caroline Marim, Berta Sherer e Julia Aschermann, a meu colega e amigo Delamar Dutra, por ter mantido comigo, durante 10 anos, entusiasmadas discussões sobre Kant e a Darlei Dallagnol, por suas persistentes sugestões que me ajudaram a solucionar alguns problemas kantianos.

O livro é dividido em duas partes. Na primeira parte abordo a fundamentação da filosofia prática kantiana. Começo analisando as diversas estratégias de obtenção e fundamentação do princípio da moralidade. No capítulo 2, apresento a teoria da ação de Kant e nos

capítulo 3 analiso a passagem de uma teoria prática a priori para a Metafísica dos Costumes e Antropologia Prática.

Na segunda parte do livro, pretendo localizar as emoções no sistema kantiano e investigar como elas se relacionam com a parte pura desta. No capítulo 4, analiso alguns sentimentos e seu papel na moralidade, dando ênfase à simpatia e outras formas de amor, principalmente o amor e paixão e o amor afeto. No capítulo 5, investigo o papel que sentimentos tais como simpatia podem cumprir como móbil moral, analisando a pertinência da crítica de insensibilidade à filosofia kantiana. No capítulo 6, será tematizada uma outra função dos sentimentos, enquanto condições estéticas para a recepção do dever. No capítulo 7, apresento um modelo para as emoções em Kant. No capítulo 8, discutirei a possibilidade de controle destes. Na conclusão, aponto para uma forma de conciliar razão e emoções em Kant através da virtude.

PRIMEIRA PARTE: RAZÃO

I. A obtenção e validação do princípio moral

I.1. A lei moral implícita no senso comum

As estratégias da obtenção da lei moral são múltiplas na obra kantiana. Por um lado, temos uma dupla estratégia, analítica e sintética, na *Fundamentação* e uma outra via de prova na *Crítica da Razão Prática*. A estratégia da *Fundamentação* é composta de três momentos, correspondendo cada um a uma secção da obra. Na secção I, temos uma apresentação da lei como aquela que subjaz às nossas diferenças morais comuns; na GII, há uma obtenção da moralidade a partir da concepção de ser racional e, por fim, em GIII, temos uma tentativa de dedução da lei moral, a partir da liberdade, o que significa uma prova da validade da lei moral para seres sensíveis racionais. A estratégia da *Crítica da Razão Prática* inverte o sentido da prova, partindo de um fato auto-evidente da moralidade, para daí obter a liberdade.

Comecemos pela *Fundamentação*. Em GI, a partir do entendimento moral comum, Kant mostra que o Imperativo Categórico subjaz à moralidade ordinária. É mostrado ao homem comum que distinções como agir por dever e conforme ao dever são facilmente acessíveis à compreensão comum e que o vulgo concordará que há mais valor moral na ação por dever do que na conforme o dever. Independentemente da dificuldade do acesso às intenções alheias e mesmo às suas próprias, o homem comum pode reconhecer o maior valor daquele merceeiro que não eleva os preços sem outra intenção senão o respeito pela moralidade, naquele que não se suicida, mesmo que não tenha mais amor à vida e mesmo do filantropo que, insensível, realiza uma ação benevolente.

A apresentação da primeira versão do imperativo categórico segue a mesma estratégia. Ao dar o exemplo daquele cuja máxima consiste em fazer uma falsa promessa toda vez que estiver em apuros, nos é oferecido uma forma de averiguação da máxima: "Só agir se puder também querer que minha máxima deva tornar-se uma

lei universal (G, 4: 402)[1]", a qual doravante denominaremos de FLU (fórmula da lei universal).

A apresentação do imperativo categórico na primeira seção seguiria o estilo retórico do convencimento, por parte do filósofo, de que o IC não é estranho às nossas intuições morais ordinárias, mas subjaz aos nossos julgamentos. Isso não significa que usemos esta fórmula cada vez que indagamos sobre o caráter moral ou não de uma ação, mas que, ao ser apresentada em forma de Imperativo Categórico, nós a reconheceríamos como um fundamento, ainda que não explicito em cada julgamento, de nossas distinções morais comuns. Paul Guyer, no artigo "Self-understanding and Philosophy", chama a atenção para esta estratégia da *Fundamentação* como uma estratégia de auto- conhecimento de nossas distinções morais. Segundo este autor, o alvo principal das primeiras seções seria o utilitarismo, segundo o qual a fonte das distinções e motivação moral seria a felicidade. A estratégia de autoconhecimento seria levada a cabo, na primeira seção da *Fundamentação*, onde Kant "defende que uma genuína, mesmo que não total, compreensão do princípio fundamental da moralidade é refletida na nossa compreensão comum de boa vontade e dever e nos juízos morais que fazemos sobre casos particulares da ação humana"[2].

O que Kant pretende mostrar é que estas distinções do valor moral como distinções de móbeis morais não são invenções do filósofo, nem tampouco contra-intuitivas, mas são distinções que o senso moral comum admite como verdadeiras. O apelo ao senso moral comum e à forma do imperativo que o permeia é claro nas palavras de Kant: "Então aqui chegamos, dentro do conhecimento moral da razão humana comum, ao seu princípio, o qual assumidamente não pensa de forma tão abstrata na sua forma universal, mas o qual ela realmente sempre tem frente a si e a usa como norma de seus julgamentos". (G, 4: 404). Nesta passagem, Kant ressalta que a razão comum não pensa de forma tão abstrata cada vez que age, ou seja, não é necessário formularmos o princípio

[1] Utilizarei as seguintes abreviaturas indicadas no início do livro. Os números seguem o tomo e a paginação da edição da Academia, com exceção da *Crítica da Razão Pura*, a qual será citada conforme as edições A e B.
[2] *Studia Kantiana*, 1 (1998): 242.

em cada situação moralmente relevante para admitirmos a validade do princípio. Neste sentido, as objeções levantadas por vários críticos, de que a filosofia kantiana exige que se pense muito antes de agir, referem-se, mais a uma caricatura de Kant, do que ao que é indicado claramente por Kant. A validade do princípio não implica que este seja formulado por cada agente no momento de sua ação, mas que seja reconhecido por este como regra de avaliação de máximas morais.

Ora, a fim de provar que o fundamento do valor e distinções morais reside no imperativo categórico, aqui Kant parece usar o mesmo método do seu adversário, qual seja o empirista, o qual vai apelar para as distinções morais comuns para provar que o princípio da utilidade é fonte de valor. No *Enquiry Concerning the Principles of Morals* (1751), Hume tenta localizar o erro da teorias morais que não admitem o princípio da utilidade no equívoco de rejeitar um princípio confirmado pela experiência, apenas pela dificuldade de encontrar para ele uma origem teórica ou relacioná-lo com outros princípios teóricos mais abrangentes. Ou seja, Hume acusa os outros filósofos de rejeitar aquilo para o qual não podem oferecer alguma dedução teórica, quando esses princípios podem ser facilmente constatados na experiência. Visto que este era um debate da época, Kant contesta Hume com suas próprias armas. Ainda que procurando uma fundamentação para a moral não baseada na experiência, Kant parece indicar que, mesmo que tomasse o caminho empirista, não encontraria na experiência que as fontes das distinções morais concordam com a teoria humeana. Ou seja, a utilidade não é o que as pessoas comumente evocam para distinguir uma ação moral da não -moral, mas o motivo da ação é considerado tão mais moral quanto mais desligado de motivações sensíveis ou considerações de utilidade[3].

[3] Se não é claro que Kant leu o *Enquiry of Principles of Morals*, é provável que Kant tenha lido Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, o qual foi traduzido para o alemão em 1770. Isto nos é indicado também por uma carta de Markus Hertz, de 1771, no qual se refere a Smith como o favorito de Kant. Realmente Smith critica o princípio da utilidade, referindo-se diretamente ao *Enquiry*, afirmando que parece impossível que a aprovação da virtude deva ser um sentimento do mesmo tipo pela qual aprovamos uma edificação. Porque assim "nós teríamos a mesma razão para louvar um homem que teríamos para elogiar uma cômoda." Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, p. 188.

Qual o argumento utilizado por Kant na GI? Como vimos, ele parte da moralidade ordinária, ou seja, do senso comum moral. Este senso comum moral é expresso através do valor incondicional que é dado à boa vontade. O argumento[4] tem então como primeira premissa a seguinte proposição:

1) Uma boa vontade possui valor absoluto (G, 4: 393).

A primeira seção começa com esta afirmação, Kant a toma como parte do nosso conhecimento racional ordinário e comum da moralidade. Esta proposição seria aceita por qualquer ser racional quando esta for apresentada a ele. Mas o que é boa vontade? É exatamente esta resposta que queremos dar com a primeira seção. A boa vontade é um conceito pré-analítico, vago e indefinido, cabendo à primeira seção a elucidação deste conceito. Kant apenas afirma que ela tem valor absoluto. O que é valor absoluto? Aquele valor que supera qualquer outro tipo de valor. Ora, o valor absoluto relativo à ação humana e a moralidade é o valor moral.

Se algo é bom apenas segundo seu efeito, ele é bom como um meio, ou seja, apenas num sentido derivado. A boa vontade não é boa neste sentido de meio para algo, mas boa em si. Logo, uma vontade boa não é boa segundo o seu efeito ou àquilo que ela realiza. (G, 4:394). Temos então a segunda proposição de nossa exposição:

2) Uma ação humana é moralmente boa se e apenas se ela for feita por dever (G: 397-399) [5]

Vejamos em detalhe como esta proposição (2) segue da proposição (1). Como obtemos (2) *Uma ação humana é moralmente boa se e apenas se ela for feita por dever* de (*1) boa vontade possui valor absoluto?* Inicialmente, substituímos o valor absoluto por valor moral. Logo, teremos (1ª) a boa vontade possui valor moral. Temos um deslocamento entre o valor da boa vontade para o valor das ações que são expressões desta vontade, ou seja, são feitas por dever. Nós tomaremos o conceito do dever, o qual inclui o de boa vontade. Ou seja, quando nós temos uma ação por dever, nós temos uma ação que é a expressão da boa vontade. Então, temos (1b) só uma ação

[4] Sobre a reconstrução do argumento da *Fundamentação I*, ver Potter, N. , in: Guyer, Kant´s *Groundwork of the Metaphysics of Morals,* pp29-50.

[5] Esta seria a primeira das três proposições das quais Kant se refere no texto, ainda que não esteja explícita.

por dever possui valor moral. A proposição (2) segue da proposição (1), visto que a ação por dever inclui a vontade boa e só esta possui valor intrínseco, ou sela, valor moral. Chegamos então ao que denominamos de proposição 2) *Uma ação humana é moralmente boa se e apenas se ela for feita por dever*

A ação por dever não tem seu valor no efeito da ação, logo, ela deve ser julgada segundo sua máxima. Desta forma, obtemos a seguinte proposição

3) *Agir por dever é agir, não conforme o propósito a ser obtido pela nossa ação, mas relativo apenas à máxima de acordo com a qual nossa ação é decidida.*(G, 4: 399)

Sendo que a vontade deve ser determinada por algo, ela deverá ser determinada pelo princípio formal da vontade. Toda ação que tem como propósito satisfazer algum desejo é uma ação boa apenas como meio para outros fins. Logo, uma ação moralmente boa não é uma ação que visa a satisfação de um desejo, mas foi determinada a agir por algo outro. O que poderia determinar a vontade a agir que não seja uma inclinação? Um princípio de algum tipo. Temos dois tipos de princípios: a *priori* e a *posteriori.* Um princípio *a priori* é formal, um princípio *a posteriori* é material. Visto que o princípio material não é um bom candidato à determinação da vontade moral, resta-nos o primeiro. Então, uma vontade boa, que é explicitada numa ação moral, deve ser aquela cuja determinação é dada, não por um desejo, nem por um princípio material, mas por um princípio a priori, ou seja, formal.

O princípio subjetivo de uma vontade chama-se *máxima*, enquanto princípios práticos objetivos são denominados de *leis práticas*, ou seja, são válidos para todo ser racional. O valor moral de uma ação é uma qualidade de sua máxima, qual seja, ela deve ser adotada, não em função de seu conteúdo, mas de sua forma. Logo,

4) *O princípio formal do querer, o princípio da adoção de máximas em virtude de sua forma, é simplesmente a exigência de que minha ação esteja conforme à lei universal como tal.*

Uma vontade boa deve ser determinada por um princípio formal, e não material. Logo, a lei moral deve ser aquela que expressa este princípio formal. Este princípio formal deve ser válido para todo ser racional, não apenas para uma vontade subjetiva. Então,

5) *A lei moral obriga que eu sempre aja de tal forma que eu possa querer que a minha máxima torne-se uma lei universal.*

Visto que agir por dever é agir segundo a lei moral, temos:

6*) Agir por dever é agir apenas segundo a máxima que possa ser ao mesmo tempo desejada como lei universal.*

Se nós voltássemos à concepção de boa vontade, veremos que a boa vontade é uma vontade que sempre age apenas segundo uma máxima que possa ser, ao mesmo tempo, desejada como uma lei universal. Este, então, é o argumento da primeira seção da *Fundamentação*. A partir da concepção pré-analítica de boa vontade, extraímos a concepção de lei moral como aquela que deve ser seguida por uma vontade que possui valor absoluto e, por isso, guia-se por um princípio formal e a priori, com validade universal.

I.2. A obtenção analítica da lei moral a partir de um conceito

A segunda seção inicia com o seguinte comentário: "Se nós, até agora, retiramos nosso conceito de dever do uso comum da razão prática, não significa que o tratamos como um conceito da experiência" (G, 4: 406). Kant propõe, então, que a fórmula do IC seja obtida analiticamente do conceito de ser racional: "visto que leis morais devem valer para todo ser racional, elas devem poder ser derivadas do conceito universal de um ser racional em geral" (G, 4: 412).Visto que não podemos retirá-la da experiência, trata-se de mostrar como o Imperativo Categórico pode ser extraído do conceito de ser racional. Se na primeira secção da *Fundamentação*, Kant mostra como o IC é obtido a partir da noção de boa vontade, a GII mostrará como este pode ser obtido a partir do conceito de ser racional. Apenas na terceira seção será mostrado que o IC é válido para seres racionais sensíveis, ou seja, teremos uma prova da validade do IC para nós. A prova de um possível uso sintético da razão prática pura é deixada a GIII (4: 445), onde deve ser provado que nós somos uma instanciação do conceito de ser racional e que o imperativo categórico é válido para nós.

O objetivo da segunda sessão é apenas mostrar que o imperativo categórico é possível e apresentar suas várias

formulações. A primeira formulação (I)[6], obtida na primeira seção da *Fundamentação* será denominada de fórmula da lei universal (FLU) e foi expressa acima; trata-se de um procedimento para determinar se uma determinada máxima pode ser desejada, pelo agente, como válida, não somente para sua vontade, mas igualmente para a vontade de todo ser racional. Esta formulação foi obtida a partir do conhecimento moral comum. Ainda que não usemos essa fórmula a todo momento para julgar o que é correto ou não, a reconhecemos como aquela que subjaz à nossa concepção comum de moralidade.

Na segunda seção, Kant obtém a fórmula da lei da natureza (FLN): "Age de forma que a máxima de sua ação possa ser tomada como lei universal da natureza." (G, 4:421). Essa fórmula foi identificada, pelos comentadores, como a segunda versão da primeira formulação do imperativo categórico (Ia).

O Imperativo Categórico não foi, até aqui, formulado com base na finalidade que determina uma vontade racional. É o que Kant fará na segunda formulação do imperativo categórico (II), conhecida como fórmula da humanidade como fim em si mesma (FH): "Aja de forma a usar a humanidade, na sua pessoa ou na pessoa de outrem, ao mesmo tempo como fim, nunca somente como meio". (G, 4:429). A segunda fórmula não se apresenta como um critério de discriminação de máximas facilmente aplicável. Visto que a primeira formulação visa exatamente tal aplicação, a fórmula pretende dar um conteúdo à motivação da vontade racional.

A terceira fórmula do imperativo categórico (III), por sua vez, foi obtida a partir da concepção da vontade de um ser racional enquanto uma vontade legisladora universal. A vontade autônoma, aquela que se dá suas próprias leis, é considerada como o único fundamento possível da obrigação moral. O reconhecimento dessa vontade auto-legisladora está expressa na fórmula da autonomia (FA): "Age de forma que sua vontade possa ver-se a si mesmo como fornecendo a lei universal através de todas as suas máximas"(G, 4:434) Essa terceira fórmula tem ainda uma variação (IIIa), na qual a vontade autônoma é pensada como a vontade legisladora de um reino dos fins, ou seja, de uma comunidade ideal

[6] A classificação das fórmulas do Imperativo Categórico foi feita inicialmente por H. J. Paton (*The Categorical Imperative*), e seguida pela maioria dos comentadores.

de seres racionais "Aja de acordo com máximas de um membro legislador de leis universais para um possível reino dos fins".

Kant insiste em vários momentos da segunda sessão que, dado um determinado conceito de ser racional, poder-se-ia obter a lei moral analiticamente. Tal é afirmado inclusive ao término desta seção:

> "Como tal proposição sintética é possível a priori e porque é necessária é um problema cuja solução não reside nos limites de uma metafísica dos costumes, e nós não afirmamos aqui sua verdade, muito menos pretendemos ter uma prova dela em nosso poder (....) Esta secção, como a primeira, foi meramente analítica" (G, 4: 445)

Contudo, em algumas passagens ele parece admitir que a conexão entre o imperativo categórico e a vontade de um ser racional é sintética e não analítica. Ao mesmo tempo que afirma ser possível obter o IC do conceito de um ser racional, ele admite que esta é uma proposição prática sintética a priori (4: 420). Para explicar o que isto significa, ele afirma, em nota, que ela não deriva o querer de uma ação de nenhum outro querer anterior, mas a conecta imediatamente com o conceito de uma vontade de um ser racional, como algo que não está contido aí:

> "Conecto o ato com a vontade sem pressupor qualquer inclinação como condição, e faço isso *a priori*, por conseguinte de maneira necessária (...). Tal é portanto uma proposição prática que não deriva analiticamente o querer de uma ação a partir de um outro já pressuposto (pois não temos uma vontade tão perfeita), mas, sim, a conecta com o conceito da vontade como vontade de um ser racional, e o faz imediatamente, como algo que não está contido nele". (G, 4: 420 n)

Nesta nota, Kant apresenta a conexão entre imperativo categórico e vontade de um ser racional como sintética, pois acrescenta algo a esta que aí não estava contido.

Uma das explicações interessantes para esta ambigüidade é dada por Paul Guyer, o qual compreende que a conexão da qual Kant

nos fala nesta nota é expressa por uma proposição sintética diferente daquela que será demonstrada em GIII, qual seja, que o IC é válido para nós, seres racionais sensíveis. Para explicar esta conexão sintética a priori entre o conceito de um ser racional em geral e o imperativo categórico, Guyer faz uma analogia das várias fórmulas do IC com a distinção entre possibilidade lógica e possibilidade real na filosofia teórica de Kant7. Segundo Kant, a satisfação da condição de não-contradição de um conceito é apenas uma das condições necessárias para afirmar que ele representa um objeto possível. A fim de determinar a real possibilidade de um objeto representado por um conceito, este deve ser concebido conforme as categorias do entendimento, assim como segundo as formas da intuição. A não contradição de um conceito não é, portanto, suficiente para provar a realidade objetiva de um conceito, ou seja, a possibilidade do objeto tal como pensado pelo conceito (KrV, B 267-68). A analogia que Guyer propõe é que o IC, enquanto FLU, é uma restrição formal da razão prática, tal como a restrição da não-contradição o é na razão teórica. As outras formulações do IC dão as condições que também são necessárias para tornar inteligível como a adoção da FLU pode ser possível de duas formas diferentes. Assim como a condição de não contradição lógica é uma condição necessária, mas não suficiente, para a prova da realidade objetiva de um conceito, a FLU é uma condição necessária, mas não suficiente, para a determinação do imperativo categórico.

A prova da possibilidade do imperativo categórico para seres racionais teria duas etapas: primeiro, qualquer ação de um ser racional deve ter, não somente uma forma, como também uma finalidade ou objeto, além de um móbil ou motivo. A finalidade seria dada pela fórmula da Humanidade, o motivo, pela fórmula da Autonomia.

Como seria resolvida, dentro desta apresentação, a ambigüidade da visão kantiana sobre o caráter sintético ou analítico da conexão entre vontade e imperativo categórico? A sugestão é que a análise do conceito de ser racional revela a necessidade de uma finalidade e um motivo para a ação conforme o princípio moral, mas a designação da *humanidade* como o único fim que pode fornecer uma razão para um ser racional aceitar a FLU, assim como a dignidade da *autonomia* como motivo para adotá-la, são sintéticos.

7 Ibid, p. 221-23.

Um imperativo categórico é um mandamento que obriga a vontade, independentemente de qualquer fim particular. Neste sentido, ele difere do imperativo hipotético, o qual nos diz que devemos realizar as ações necessárias para um dado fim que queremos atingir. O imperativo categórico não estabelece um determinado fim, o que não significa que as ações conforme o imperativo categórico não tenham nenhum fim, mas estabelece que tipos de fim são permitidos. Seguir o imperativo categórico não significa que não temos nenhuma finalidade ou motivo para agir desta forma; ainda que exclua fins articulares do agente, temos uma finalidade, que será apresentada pela fórmula da humanidade (FH), ou seja, tratar o outro como fim e não apenas como meio; ainda que exclua motivações sensíveis, temos um motivo, dado pela fórmula da autonomia (FA).

Ainda que a solução de Guyer seja bastante engenhosa para resolver a ambigüidade das afirmações sobre o caráter analítico ou sintético da segunda sessão, a obtenção da fórmula da humanidade e da autonomia é feita analiticamente a partir do conceito de ser racional. Parece-nos, então, que a obtenção é realmente analítica e que, ao comentar sobre o caráter sintético do imperativo categórico, Kant apenas estar-se-ia referindo ao que vai provar na terceira sessão, ou seja, que o imperativo categórico é válido para uma vontade racional sensível.

Com entender a ambigüididade entre obtenção sintética e analítica? Guido de Almeida nos oferece uma boa solução para este problema. Citando a mesma nota 4:420n, ele esclarece que, se tivéssemos uma vontade perfeita, seria possível derivar analiticamente o querer expresso pela proposição prática do conceito de vontade racional. [8]. Segundo Almeida, há uma distinção entre o *princípio moral* considerado como *lei* válida para uma *vontade perfeita* e como *imperativo* válido para uma *vontade imperfeita*. Apenas o imperativo moral seria caracterizado como uma proposição sintética, enquanto a lei moral poderia ser derivada analiticamente.

Se admitirmos esta solução, podemos compreender a ambigüidade do texto kantiano a partir da conexão analítica entre lei moral e vontade racional e conexão sintética entre imperativo categórico e esta vontade.

[8] Cf. Guido de Almeida, "Crítica, Dedução e Facto da Razão", p. 57-84.

Desta forma, admitimos que, como Kant afirma ao final da segunda sessão, aqui apenas foi realizada uma obtenção analítica da lei moral. Que esta seja válida para seres racionais sensíveis, será o objeto da terceira sessão.

I.3. A validade para nós

Até a terceira seção, não há uma prova de que o imperativo categórico seja válido para nós. As primeiras seções procuraram apresentar o princípio da moralidade, a partir de um argumento regressivo analítico, que revela aquilo que era pressuposto pela concepção moral pré-filosófica, na primeira sessão, e do conceito de ser racional, na segunda sessão. Ao final desta última, temos a culminação deste argumento no princípio da autonomia, qual seja, a capacidade da vontade de ser uma lei para si mesma. Contudo, mesmo que o princípio da moralidade tenha sido descoberto e exposto, resta-nos o problema da validação deste princípio.

Na terceira seção[9] trata-se de mostrar que o imperativo categórico é válido para seres sensíveis racionais. Ser válido significa que ele é obrigante e motivador. Obrigante no sentido que reconhecemos o IC como aquilo que nos dá a norma do correto moralmente; motivador no sentido de que sua correção pode ser um motivo suficiente para agirmos corretamente.

Necessitamos mostrar que somos uma instanciação do conceito de ser racional e que o imperativo categórico é válido para nós. Este é o objetivo da terceira seção: a prova da validade da lei moral. Isto significa uma prova do nosso reconhecimento da lei como obrigante para nós e de nossa capacidade de agir tendo como motivo a lei e não apenas móbeis sensíveis ou motivos egoístas. Neste sentido, é uma refutação do determinismo, entendido como a necessidade da ação ser determinada por desejos e inclinações.

A GIII pretende também demonstrar que é racional agir moralmente, ou seja, que a conduta moral é uma exigência da razão. O argumento inicial central da GIII procura mostrar que uma

[9] Para a análise dos passos da prova da terceira seção, recomendo a leitura de Dieter Henrich, "The Deduction of Moral Law: The reasons for the Obscurity of the Final Section of Kant's Groundwork" e Henry Allison, "Morality and Freedom: Kant's Reciprocity Thesis", ambos na coleção de Paul Guyer, *Groundwork of Metaphysics of Morals*, *Critical essays*.

vontade racional está comprometida com a moralidade e que esta não está restrita a imperativos hipotéticos. O argumento tem três passos principais: de uma vontade racional à liberdade negativa, desta à autonomia, e da autonomia ao imperativo categórico. Podemos reconstituí-lo da seguinte forma:

> (i) toda vontade racional é livre, ao menos no sentido negativo;
> (ii) toda vontade livre no sentido negativo tem a propriedade da autonomia
> (iii) toda vontade autônoma está comprometida com o princípio "Aja segundo máximas que você possa querer como leis universais", ou seja, o imperativo categórico.

Classicamente foram feitas duas objeções a esta prova. A primeira objeção é a objeção da circularidade. Segundo esta, nós só obtemos que a vontade racional é uma vontade livre e autônoma (1 e 2) devido a considerações sobre moralidade e autonomia. Visto que provamos a moralidade a partir da concepção de que uma vontade livre é uma vontade autônoma, e autonomia, pela apresentação da segunda sessão, pressupõe a concepção de moralidade, temos um círculo argumentativo, onde o que será provado, a moralidade, é já pressuposto nas considerações sobre autonomia.

Uma segunda objeção trata da aparente sugestão de Kant de que atos imorais não são livres. Se a vontade racional está comprometida com a moralidade, alguém que aja contra a moralidade não estaria agindo livremente, ou seja, seu comportamento seria o produto de forças tais como inclinações, desejos,...Visto que tal ação não seria livre, tal ato não seria imputável. Ora, chegaríamos à insustentável conclusão de que atos imorais não podem ser imputados ao agente, visto que estes não teriam agido livremente e sim por determinação da sensibilidade. A posterior diferenciação entre *Wille* e *Willkür* feita na *Metafísica dos Costumes* resolve esta ambigüidade. O arbítrio (*Willkür*), na sua atividade executiva, é livre para acatar ou não, nas suas máximas, os princípios da atividade legislativa da vontade (*Wille*). Tal distinção,

contudo, não está expressa claramente na *Fundamentação*, o que contribui para a obscuridade de sua dedução.

I.4.Tese da reciprocidade:

As tentativas de aceitação da validade da prova da terceira seção foram criticadas por apresentarem vários vícios: um pretenso círculo argumentativo onde a obtenção da lei moral pressupõe considerações sobre moralidade e autonomia e a conclusão inaceitável de que apenas ações moralmente corretas seriam livres. Muitos comentadores aceitam que Kant revisa seu argumento na *Crítica da Razão Prática*, por não considerar que seja realmente possível uma dedução da lei moral. Kant parece abandonar o projeto de uma dedução estrita, se por isso entendemos um argumento logicamente aceitável, que parta de premissas teóricas e não práticas[10]. Allison considera que parte da confusão relativa à terceira secção e à possível mudança de rota deve-se à incompreensão de uma tese que é enunciada tanto na *Fundamentação* quanto na *Crítica da Razão Prática*: a tese da reciprocidade, segundo a qual liberdade e moralidade implicam-se mutuamente. Esta tese teria sido enunciada em ambas as obras, contrariando aqueles que vêem uma incompatibilidade entre estas. Uma das provas desta tese encontrar-se-ia na insistência de Kant de que a lei moral é uma proposição sintética a priori, mas seria analítica se tivéssemos acesso à liberdade. A concepção da mútua implicação estaria pressuposta na tentativa de obter a moralidade a partir da liberdade na *Fundamentação* e a liberdade a partir da moralidade na *segunda Crítica.*

A tese da reciprocidade indica uma dupla implicação entre moralidade e liberdade (F↔M), o qual se lê *A Liberdade é condição necessária e suficiente para a moralidade.*

[10] Há um debate entre os comentadores sobre a efetiva realização de uma dedução da lei moral. Beck admite que há uma dedução, no sentido estrito, na Fundamentação, enquanto Henrich e Paton não acreditam que haja aí este tipo de dedução. Tanto Beck, quanto Henrich e Paton acreditam, contudo que não haja uma contradição entre a *Fundamentação* e a *Crítica da Razão Prática.* Paton e Henrich consideram que não há contradição, pois não há exatamente uma dedução na *Fundamentação.* Beck admite que há uma dedução que segue na *Crítica da Razão Prática.* Ver Beck, *A Comentary´s to Kant´s Critique of Practical Reason*, H. J. Paton, *The Categorical Imperative*, Dieter Henrich, "Die Deduktion des Sittengesetzes".

Podemos considerar que a *Fundamentação* nos oferece a primeira parte da tese da incoporação (F→M), enquanto na *Crítica da Razão Prática*, a tese da dupla implicação é melhor explicitada. A implicação entre moralidade e liberdade seria enunciada no início da terceira seção da *Fundamentação*: o conceito de causalidade traz consigo o conceito de lei, então o conceito de vontade sob a causalidade por liberdade e vontade sob leis é o mesmo.

Podemos reconstruir este argumento da seguinte forma:

(i) Como um tipo de causalidade, a vontade deve ser, em certo sentido, governada por leis ou determinável por leis
(ii) Enquanto livre, ela não pode ser governada por leis da natureza
(iii) Ela deve ser governada por leis de outro tipo, a saber, leis auto-impostas
(iv) A lei moral é esta lei auto-imposta

O próprio Allison admite que várias dessas proposições são problemáticas e que Kant não apresenta uma justificativa suficiente para elas. Os maiores problemas encontram-se[11], todavia, em (1), ou seja, na ideia de que uma vontade sem lei é uma contradição e em (4), na lei moral como a lei que determina a vontade livre. Com a tese (1), Kant opõe-se à liberdade de indeterminação, ainda que não apresente uma justificativa suficiente para isso. Com a tese (4), Kant afirma a necessidade da lei auto- imposta ser a lei moral. Agentes racionais agem segundo máximas, contudo isso não significa, ipso factum que a lei moral é essa lei auto-dada.

Em que pesem essas objeções, o argumento nos prova que F → M, no qual F=A vontade racional é livre e M=A lei moral é incondicionalmente válida para a vontade racional. Se a vontade racional é livre (F), então a lei moral é válida incondicionalmente para esta (M).

[11] Allison admite que um compatibilista objetaria também a 2) e 3), ou seja, à ideia de que a vontade não possa, também, ser determinada por leis naturais. Visto que Allison explicitamente defende uma posição não compatibilista, estas proposições não apresentam problema para ele.

Retomando os passos da prova[12]: sendo a liberdade um tipo de causalidade, trata-se de entender o que causalidade significa no caso da liberdade. Significa estar sujeito a uma lei normativa autodada e incondicional. Dizer que a vontade racional é livre é dizer que esta vontade está sujeita a uma lei normativa autodada e incondicional. O argumento da fórmula da autonomia, da segunda sessão, mostrou que a lei moral é esta lei autodada e incondicional. Se a vontade racional é livre, isto significa que ela está submetida a uma lei normativa autodada e incondicional, a qual é a lei moral. Logo, provou-se que, se a vontade racional é livre, então ela está submetida incondicionalmente à lei moral. (F → M).

O problema, na *Fundamentação*, estaria em obter o antecedente da condicional, ou seja, provar que a vontade racional é livre, de onde tudo se seguiria. A liberdade não pode ser atribuída à vontade enquanto objeto de experiência. Kant deslocará a atenção das ações para os juízos teóricos: nós devemos nos considerar livres ao formular nossos juízos, visto que eles devem ser vistos como atos que realizamos sob normas. O processo de raciocínio deve ser entendido como o resultado do seguimento livre de normas racionais.

Kant deve, portanto, defender que as normas do raciocínio teórico, assim como a da moralidade, são autodadas e incondicionais. Conforme explica Allen Wood em sua reconstrução: "Mas o argumento de Kant não é que regras lógicas são uma espécie de regra moral ou que regras morais são regras lógicas. O que ele necessita reivindicar é que a capacidade que nós atribuímos a nós ao nos conceber como sujeitos a obrigações morais é do mesmo tipo que atribuímos a nós ao pensarmo-nos como julgando de acordo com normas racionais". [13] Christine Koorsgard considera que Kant muda de opinião sobre a capacidade de nossos juízos nos elevarem ao mundo noumenal prático, eles nos levariam apenas ao mundo noumenal teórico: "Eu considero que Kant revisa seu argumento, visto que a produção espontânea de ideias apenas nos coloca entre *noumena* enquanto pensantes. Para estarmos entre *noumena* enquanto agentes nós devemos ser capazes de agir por ideias puras e, para isso, é necessária uma concepção positiva de

[12] Vou seguir a reconstrução de Allen Wood no livro *Kant's Ethical Thought*.
[13] Wood, p. 176.

liberdade, a qual é encontrada apenas no IC e também nossa habilidade de agir por esta concepção"[14] .

I.5. Um fato auto-evidente da moralidade

A tese da reciprocidade seria melhor provada na crítica da *Razão Prática*, visto que aí Kant prescinde do ponto de partida da liberdade, substituindo-o por um ato auto-evidente, denominado de fato da razão. Esta prova tem vários aspectos positivos, entre eles resolver o problema do ponto de partida pela distinção entre *ratio essendi* e *ratio cognoscendi.* A liberdade é a razão de ser da moralidade, enquanto esta é a razão de conhecer da liberdade. Na ordem do ser, a liberdade é primeira, na ordem do conhecer, a moralidade é primeira. Se conhecermos a moralidade, podemos obter a liberdade.

O objetivo de Kant, expresso claramente na introdução da *Crítica da Razão Prática,* é efetuar uma prova a priori de que a razão prática pode ser pura, ou seja, possa ser determinada, independentemente dos móbeis da sensibilidade. A prova oferecida é a prova pelo *Fato da razão*, ou seja, a consciência da lei moral, a qual é denominada fato porque "não pode ser obtida a partir de dados antecedentes da razão, por exemplo, pela consciência da liberdade, vista que ela não é dada anteriormente".

Conhecemos a moralidade através do *Faktum der Vernunft,* ou seja, da consciência da lei moral. Não podemos provar a moralidade a partir da liberdade, já que esta não é dada anteriormente. Visto que a liberdade é *ratio essendi* da moralidade, uma vez conhecendo esta, provamos aquela.

O que significa provar a liberdade prática? Se a Fundamentação busca uma prova da moralidade, porque a consciência da lei moral não nos basta? Por que é necessário provar a liberdade? Primeiramente podemos dizer que a consciência de estarmos sob a lei moral não nos dá uma indicação suficiente de que somos, enquanto seres finitos sensíveis, capazes de agir apenas pela lei moral, agindo independentemente de desejos ou inclinações sensíveis. Obviamente, não necessitamos de uma prova de que sempre agimos conforme a moralidade, mas de que sempre somos capazes de escolher a lei moral, mesmo quando escolhemos os

[14] Korsgaard, *Creating the Kingdom of* ends, p. 217.

móbeis da inclinação. O que é provado é o reconhecimento do dever pela vontade de um ser finito com vontade e razão, ou seja, a consciência da vontade estar obrigada pela lei moral.

Christine Korsgaard tem razão ao classificar Kant como internalista, ou seja, como um defensor de uma teoria moral na qual a concepção de que algo é correto me dá um motivo para agir desta forma[15]. Logo, a consciência da obrigação dada pela lei moral implica por certo (1) *a aceitação de que a lei moral me dá a norma do correto moralmente*. Como Kant é uma internalista, isto me dá (2) *uma motivação objetivamente suficiente para a realização da ação*. A consciência da correção da ação fornece *ipso facto* uma razão para agir daquela forma. O Fato da Razão nos dá a consciência da obrigação sob a lei moral, pois aceito que (1) a lei é a norma do correto e que (2) sua correção me dá um motivo para agir desta forma. Contudo, não prova (3) a capacidade de agirmos independentemente de móbeis sensíveis, o que é feito pela prova da liberdade prática. Só essa me daria o objetivo da *Crítica da Razão Prática*, ou seja, mostrar que a razão prática pode ser pura, ou seja, a vontade pode agir independente de motivações sensíveis.

Um dos problemas que temos com a estratégia argumentativa da Crítica da Razão Prática é o acesso a este *Faktum*. Alguns comentadores sugeriram ser o sentimento de respeito que nos possibilita a consciência da lei moral. Podemos citar aqui Zeljko Loparic, o qual sustenta que, no Fato da Razão, a lei moral, "enquanto lei do dever só é acessível no respeito e não, por exemplo, na autoconsciência meramente intelectual". [16] Ele segue aqui na linha da posição defendida por Dieter Henrich, segundo o qual os conceitos *fato da razão* e *respeito* são inseparáveis e tornam-se sem sentido se tomados separadamente. A consciência da lei dada pelo Fato da razão seria um fato sensível e racional ao mesmo tempo. O apelo ao sentimento de respeito como inseparável da consciência da lei moral, nesta linha interpretativa, resolveria o problema do acesso à lei moral e também o da motivação moral. O respeito não é apenas uma forma de acesso ao *Faktum*, mas também se constitui num móbil suficiente para a realização das ações morais.

[15] Um externalista, ao contrário, defenderia que a aceitação de que algo é correto não é um motivo suficiente para a ação. Ver Korsgaard, *op. cit.* ,p.43.
[16] "O Fato da Razão, uma interpretação semântica", p. 22

Contudo, parece que enfrentamos aí dois problemas. O primeiro refere-se ao ponto de partida da prova. Se atentarmos para o fato de que o sentimento de respeito é a forma específica pela qual o ser humano é sensivelmente afetado pela lei moral e fizermos disso o ponto de partida da prova da lei moral, então, concordaríamos que afecções sensíveis possam ser tomadas como ponto de partida da validade de um juízo sintético a priori. Segundo, se tomarmos a consciência da lei moral como aquela na qual o respeito encontra-se necessariamente ligado, então a prova é válida apenas para os seres racionais sensíveis.

Deve-se lembrar que o Faktum da Razão é a consciência da lei moral e que esta é uma lei para todo ser finito enquanto este possui uma vontade e razão. Vontade aqui significa "habilidade de determinar sua causalidade pela representação de regras", "capacidade de ações de acordo com princípios práticos a priori" (5:32). Contudo, esta capacidade não se refere especificamente a seres finitos sensíveis, mas a seres finitos que possuem razão e vontade. Kant vai além e concede, no comentário ao corolário que segue à apresentação da lei, que o princípio da moralidade não se limita aos seres humanos, mas inclui todos seres finitos com razão e vontade e mesmo uma inteligência suprema : "A lei que é declarada pela razão como uma lei para todo ser racional que possui vontade e que determina que são capazes de ter sua causalidade determinada pela representação de leis, não é, todavia, limitada aos seres humanos mas se "*aplica a todos os seres finitos que possuem razão e vontade e até mesmo inclui o ser infinito como inteligência suprema.*"(KpV, 5:32, grifo meu)

A diferença é que para os primeiros a lei tem a forma de imperativo e a ação chama-se dever. Ora, visto que a consciência de que trata o *Faktum* aplicar-se-ia também a qualquer ser com vontade e razão, ainda que não possuindo sensibilidade, o sentimento de respeito não pode ser o ponto de partida da prova, porque ele ocorreria num caso específico de seres *sensíveis* dotados de razão e vontade e a prova é feita para todo ser racional que possui uma vontade, independentemente desta lei se apresentar para ele sob a forma de imperativo. Ou seja, o fato é a autoconsciência da lei, não do imperativo categórico dado pelo respeito.

Um outro problema com esta interpretação é que, a fim de manter uma certa pureza da prova, corrige-se um erro por outro,

estabelecendo que o respeito é um sentimento a priori, e compreendendo o conceito *sentimento a priori* como expressando uma característica do respeito enquanto desprovido daquilo que caracteriza qualquer sentimento, ou seja, ser uma afecção sensível, ainda que do sentido interno.

Já na *Fundamentação,* em conhecida nota sobre o respeito, Kant defende-se da possível crítica de que o apelo a um sentimento para realizar o papel de móbil da lei moral não o afastaria do empirista, para o qual apenas inclinações sensíveis podem impulsionar a ação. Esperar-se-ia que Kant negasse que se tratasse de um sentimento empírico de desprazer, o que ele não faz. A única diferença entre seu sentimento de respeito e de um empirista é que o seu é provocado pela consciência da lei, enquanto os sentimentos empiristas são provocados por objetos externos. Ele mesmo aceita que decepciona aqueles que esperariam dele uma pureza tal que a razão determinasse diretamente a ação: "pode ser objetado que aqui eu me refugio na palavra respeito, num sentimento obscuro, ao invés de resolver a questão através de um conceito da razão" (G, 4:401).

Ele aceita que não resolve a questão através de um conceito *a priori*, mas realmente utiliza um sentimento de desprazer. O sentimento de respeito não é um conceito da razão, mas uma afecção sensível, um sentimento ligado à faculdade de prazer e desprazer. A diferença que Kant estabelece entre este sentimento e os sentimentos ditos patológicos é a fonte do desprazer: no respeito, trata-se da representação interna da lei que afeta a mente (*Gemüth*), no segundo, são representações de objetos externos. Contudo, aquele não se diferencia *ontologicamente, enquanto* afecção, dos sentimentos provocados por representações externas. Guido de Almeida esclarece bem este ponto. Ao explicar porque objeta à concepção de Henrich de que o sentimento de respeito é a fonte da consciência da lei, ele afirma que a base para essas objeções é a consideração de que, na concepção kantiana, todos os sentimentos morais, inclusive o de respeito, são efeitos exercidos sobre a nossa sensibilidade pela consciência da lei moral. Por isso, enquanto efeitos, eles não diferem em nada dos demais sentimentos, pois são, como os demais, meras afecções de que temos consciência como estados de prazer e desprazer: "eles podem, sem dúvida, ser ditos

intelectuais na sua origem, mas não em si mesmos, a noção de sentimento intelectual sendo um contradição *in adjecto*". [17]

A expressão sentimento *a priori* não procura, então, anular o caráter sensível do respeito, mas mostrar que há uma conexão a priori entre lei moral e o sentimento de respeito num ser sensível racional. Esta conexão a priori não é, todavia, sintética, mas analítica. É o que nos é explicado na *Crítica da Razão Prática* (KpV, 5:73): o ser racional sensível tem inclinações e impulsos sensíveis que se opõem à lei moral, a lei moral impede o livre curso destas inclinações e sentimentos; o efeito negativo sobre um sentimento é ele próprio um sentimento; logo, a lei moral produziria um sentimento num ser moral sensível, devido ao impedimento dos seus sentimentos e inclinações. Este "sentimento negativo", obtido analiticamente pela definição de um ser racional sensível, é o respeito.

O acesso à consciência da lei moral não é feita , todavia, por este sentimento: por um lado, isso prejudicaria a pureza da prova, visto que apelaria para uma premissa sensível; por outro lado, reduziria a extensão da validade desta, visto que ela deveria valer para todo ser racional com vontade.

Podemos concluir que a primeira parte da ética kantiana, ou sua parte pura, não utiliza pressuposições antropológicas, referentes à sensibilidade específica do ser humano, para a obtenção e justificativa do dever, visto que a prova da lei moral na KpV não é feita a partir do respeito. Temos, portanto, consciência da nossa submissão à lei moral enquanto ser racional portador de vontade. Trata-se agora de mostrar que *dever significa poder*, ou seja, explicitar as condições sensíveis da receptividade e efetividade da lei moral para os seres humanos.

I.6. Dever implica poder?

Voltemos à análise da tese da reciprocidade. Admitindo que Kant realmente prova esta tese, o que significa a liberdade ser uma condição necessária e suficiente para a moralidade? A liberdade ser uma condição necessária significa que não há moralidade sem liberdade, ou seja, não seríamos seres morais caso não pudéssemos agir independentemente dos desejos e afecções sensíveis. A liberdade ser

[17] Almeida, "Crítica, Dedução e facto da Razão", p. 75, 76.

uma condição suficiente significa que não precisaríamos de outra condição senão a própria liberdade para termos moralidade.

Na *Crítica da Razão Prática*, Kant ilustra a tese de que dever significa poder com o exemplo de um súdito cujo príncipe exige dar um falso testemunho contra um inocente, sob pena de ser enforcado. Aquele não poderia afirmar ao certo se iria ou não "superar seu amor pela vida" a fim de realizar a ação correta, mas deveria admitir que isso seria possível: "ele considera, portanto, que pode fazer algo porque é consciente que ele deve fazê-lo" (KpV, 5:32). Ainda que o agente em questão possa decidir pela má ação, ele possuía o poder de decidir pela ação correta, ou seja, ele é capaz de realizar o que a razão ordena, em que pesem suas inclinações contrárias. A liberdade prática, ou seja, a capacidade da ação não determinada por motivações empíricas é inferida a partir da constatação de uma vontade submetida à lei moral. Se, na *Fundamentação* , liberdade e uma vontade que se dá suas próprias leis são conceitos intercambiáveis, na *Crítica da Razão Prática* trata-se de provar a liberdade a partir da sua *ratio cognoscendi*: se constato a moralidade, então provo a liberdade, visto que esta é condição necessária daquela. O *dever implica poder* é uma consequência da prova da liberdade prática, ou seja, a capacidade do agente determinar sua ação independentemente de motivações empíricas é inferida da consciência do agente de estar submetido ao dever.

Afirmar que "dever implica poder" traz consigo duas teses: uma referente ao reconhecimento do dever, outra referente à consideração de que o agente pode fazer o que ele deve fazer. Se a primeira tese parece não apresentar problemas, a segunda é problemática se consideramos que Kant admite a existência de fortes inclinações e paixões no ser humano, bem como a possibilidade de uma fraqueza da vontade.

Admitir a liberdade não significa entender como esta age nos seres humanos. Tomando de empréstimo a expressão de Karl Ameriks, há, em Kant, uma "opacidade do mecanismo noumenal", entendendo por isso uma impossibilidade da razão de saber como a liberdade transcendental age. Kant deixa isso claro ao final da *Fundamentação* quando afirma que a liberdade é incondicionalmente necessária, mas como esta liberdade é possível nunca pode ser discernida pela razão humana.

Pode-se afirmar que esta opacidade no mecanismo da liberdade articula-se com a questão da relação entre espontaneidade do agente, liberdade prática e liberdade transcendental. Quais as pressuposições de um agente racional? A espontaneidade do agente pressupõe a liberdade prática ou liberdade transcendental? Como se explica a presença de estímulos que não determinam a ação? Se o agente é livre, como é possível a fraqueza da vontade? Estas questões levam à necessidade da análise da teoria da ação em Kant.

II. Teoria da Ação em Kant

A teoria da ação kantiana é parte essencial para compreendermos a relação entre razão prática, de um lado, sentimentos e emoções, de outro. Analisaremos aqui alguns aspectos importantes da filosofia da ação em Kant. Primeiramente, tematizaremos a relação entre espontaneidade, liberdade prática e liberdade transcendental. Num segundo momento, analisaremos as noções de motivo e móbil em Kant e como eles se relacionam no que ficou conhecido como tese da incorporação. A seguir, nos deteremos na noção de máxima, procurando determinar se todas as nossas ações podem ser descritas em termos de máximas.

II.1. Espontaneidade, liberdade prática e liberdade transcendental

A espontaneidade prática de um agente implica que ele é capaz de decidir o que fazer sem ser determinado por móbeis sensíveis. Estes podem inclinar, mas não determinar as ações. Já nas lições de Metafísica dos anos 70 (*Metaphysik L1*) nos é explicada a diferença entre o arbítrio humano e o arbítrio de animais não-racionais, no que toca aos estímulos:

"Os estímulos <*stimuli*> podem ter uma capacidade de necessitar <*vim necessitantem*> ou uma capacidade de inclinar <*vim impellentem*>. Para todos os animais não racionais, os estímulos têm poder de necessitar <*vim necessitantem*>, mas em relação aos seres humanos os estímulos não têm poder de necessitar < *vim necessitantem*> , mas apenas de inclinar <*impellentem*>.Por isso, o arbítrio humano < *arbitrium humanum*> não é bruto <*brutum*>, mas livre <*liberum*>.(M, Metaphysik L1, 28: 253)

O arbítrio humano é definido como *arbritrium liberum,* em oposição a *um arbitrium brutum*; no primeiro, os móbeis sensíveis, os estímulos da sensibilidade apenas inclinam, no segundo, determinam a ação. Vê-se já aqui o que mais tarde caracterizará a espontaneidade da vontade livre: a capacidade desta determinar-se

independentemente dos móbeis da sensibilidade. Trata-se da liberdade prática ou liberdade transcendental? Kant explica a diferença entre as duas:

> "A liberdade prática assenta na independência do arbítrio da determinação dos estímulos < *independentia arbitrii a necessitatione per stimulos*>. A liberdade que é totalmente independente de qualquer estímulo é a liberdade transecndental"

A liberdade transcendental está ligada à espontaneidade do agente, a qual pressupõe mais do que a liberdade prática. Mas como saber se eu sou um agente livre no sentido transcendental? Eis a resposta:
Quando eu faço algo, eu o faço por mim mesmo, ou isto é o efeito de outro em mim? Se isto for o caso, eu não sou livre, mas determinado por uma causa externa Amim. Mas se eu o faço por um princípio interno, não determinado por nada exterior, então a absoluta espontaneidade <*spontaneitas absoluta*> no sentido transcendental está em mim" (M, 28:269).

Kant apresenta uma interpretação semântica da espontaneidade no sentido transcendental. Para usar o pronome Eu, eu devo pressupô-la:
Quando eu digo: Eu penso, eu ajo, etc, então, ou eu sou livre ou a palavra eu é aplicada de modo falso. Se eu não fosse livre, então eu não poderia dizer: Eu faço isso, mas eu deveria dizer Eu sinto eu mim um desejo de fazer, que alguém despertou em mim. Mas quando eu falo: Eu faço, isto significa espontaneidade no sentido transcendental" (M, Metaphysik L 1, 28:269).

A relação entre espontaneidade do agente e liberdade foi também tematizada na *Crítica da Razão Pura*, mais especificamente na Dialética e no Canon. Na Dialética, encontramos as definições de liberdade transcendental e liberdade prática. A primeira é definida negativamente como a capacidade de iniciar uma sequência de eventos sem uma causa sensível anterior e positivamente como espontaneidade do agente (KrV, A533, B561).

A liberdade prática, por sua vez, é definida negativamente como independência do arbítrio frente à coação dos impulsos

sensíveis e, positivamente, como a capacidade de autodeterminar-se (KrV, A534, B562).

Há, todavia, uma diferença entre a Dialética e o Canon no que toca à relação entre liberdade transcendental e liberdade prática[1]. Enquanto na dialética, o conceito de liberdade prática é apenas um caso do conceito de liberdade transcendental, o Canon aponta para uma independência da liberdade prática frente à liberdade transcendental, onde seria possível termos a primeira sem a segunda (KrV A802, B830).

Allison resolve esta aparente incompatibilidade, mostrando que a liberdade prática é distinta da liberdade transcendental, pois aquela é independência da *determinação* sensível, enquanto esta é independência das *afecções* sensíveis: "a liberdade prática está relacionada à liberdade transcendental assim como a liberdade divina está relacionada à humana".[2]

A posição de Allison foi criticada por alguns comentadores que o acusam de ter defendido uma concepção de liberdade prática como liberdade limitada, envolvendo um menor grau de espontaneidade do que a liberdade transcendental, o que teria, como uma das possibilidades, levar a uma concepção compatibilista da filosofia prática de Kant. Por concepção compatibilista deve-se entender aquela que defende que uma mesma ocorrência pode ser, ao mesmo tempo, causalmente determinada e um ato livre. Allison defende-se da objeção mostrando que sua posição não envolve uma posição compatibilista de Kant, nem uma quasi-espontaneidade para a liberdade prática. A diferença entre a liberdade prática e transcendental não é de grau de espontaneidade, mas da forma como esta espontaneidade deve ser entendida: no caso da segunda, como independência da afecção sensível, da primeira, independência da determinação. A espontaneidade, no caso humano, seria autonomia, como independência motivacional, isto é, a capacidade de desconsiderar suas afeções e decidir com base no puro respeito.

Segundo esta compreensão de Kant, o ser puramente racional, dotado de liberdade transcendental, gozaria de uma total

[1] A importante análise da diferença entre liberdade prática e transcendental foi desenvolvida por Allison em *Kant's Theory of Freedom* e *Idealism and Freedom*. No Brasil, temos a precisa análise de Guido de Almeida.

[2] Allison, *Idealism and Freedom*, p. 110.

independência das afeções sensíveis; logo, nenhuma ação sua poderia ser influenciada por tais impulsos. O ser humano, dotado de liberdade prática, gozaria de uma independência motivacional, ou seja, sua ação não seria determinada pela sensibilidade. Esta análise concorda com a definição exposta inicialmente do arbítrio humano enquanto um *arbitrium liberum*, pois afetado, mas não determinado, pela sensibilidade.

Contudo, uma outra interpretação desta ambigüidade sobre a relação entre liberdade prática e liberdade transcendental foi sugerida, entre outros, por Karl Ameriks[3]. Segundo ele, Kant apresenta vários pontos nas *Lições de Metafísica* de 70, os quais perpassam a *Crítica da Razão Pura* (1781), a *Fundamentação* (1785) e *Crítica da Razão Prática* (1788). Segundo ele, os pontos continuam os mesmos no período crítico, apenas a fundamentação destes seria diferente. A relação entre liberdade prática e liberdade transcendental seria expressa pelas seguintes afirmações:[4]

> (i) *Liberdade prática* (ou relativa), isto é, a independência dos impulsos sensíveis, deve ser distinta da *liberdade transcendental* (ou absoluta);
> (ii) A afirmação da liberdade prática é suficiente para a moralidade, ou seja, a aceitação da validade do imperativo categórico
> (iii) Pode-se afirmar que o ser humano possui liberdade transcendental, todavia a filosofia teórica permanece incompleta com relação à questão da liberdade. Esta incompletude envolve apenas uma dificuldade subjetiva, não a validade objetiva da filosofia prática.

Segundo essas teses, a questão da liberdade transcendental e da liberdade prática resume-se a uma dificuldade de conhecimento daquela, principalmente da opacidade do seu mecanismo ao nosso intelecto. Tal visão encontra apoio nos textos: "É verdade que a

[3] Ver Karl Ameriks, "Kant´s Deduction of Freedom and Morality", e também *Kant´s theory of Mind*

[4] Estes são apenas alguns dos pontos que interessam a nossa discussão. Para a totalidade das teses segundo a reconstrução de Ameriks, ver Karl Ameriks, "Kant´s Deduction of Freedom and Morality", p. 54 e 55.

pura atividade de um ser não pode ser concebida através da razão de um ser dependente. Mas ainda que a absoluta espontaneidade não possa ser concebida, ela não pode ser refutada". (VM, 28:269)

Talvez a polêmica sobre liberdade transcendental e liberdade prática seja apenas uma questão de acessibilidade à primeira. A dialética da Crítica da Razão Pura vai afirmar, igualmente, que a liberdade não pode ser refutada nem provada. A *Crítica da razão prática*, neste sentido, prova a realidade objetiva da liberdade prática. Há uma prova prática da validade desta, não um conhecimento teórico da mesma. Nós não temos uma prova da liberdade transcendental no sentido de uma explicação de como esta liberdade age e do seu mecanismo causal, por esta razão nós devemos nos contentar com uma prova praticamente suficiente.

Se é impossível entender teoricamente como age a liberdade transcendental, tentemos ao menos, compreender em que medida a liberdade prática é possível, como independência do arbítrio frente à motivações sensíveis. Para tal, é crucial analisarmos a teoria da motivação em Kant, principalmente os conceitos de móbil e motivo.

II.2. Móbeis, motivos e tese da incorporação

II.2.1. Das Lições de Metafísica à Religião: uma análise do desenvolvimento de conceitos

Nas *Lições de Metafísica* de 70 (ML1) já podemos ver algumas noções que dariam origem, mais tarde, aos conceitos de motivo e móbil. Após definir que a faculdade de agir de acordo com a satisfação ou insatisfação é a atividade prática e ativa chamada de faculdade de desejar, Kant define o livre- arbítrio (*freie Willkür, arbitrium liberum*) como o poder de fazer ou não algo conforme a satisfação ou insatisfação com o objeto da ação. Todo desejo é desejo para alcançar algo, nos diz. O que nos leva à escolha deste objeto são causas que nos impulsionam (*causae impulsivae*) (ML1, 28: 254). Todo ato de escolha remete a uma causa que impulsionou este ato. Estas causas podem ser de dois tipos: sensíveis ou intelectuais. As causas impulsivas sensíveis, ou seja, aquelas que dependem da satisfação na forma pela qual somos afetados pelos objetos são estímulos <*stimuli*>. As causas impulsivas intelectuais são representações da satisfação ou insatisfação que dependem da forma

pela qual nós conhecemos objetos através de conceitos; elas são denominadas de motivos (ML1, 28:255). Deve-se notar aqui a diferença entre estímulos e motivos: o primeiro denota uma causa sensível, o segundo uma causa intelectual. A escolha do objeto da ação pode ser causada, ou impulsionada, tanto por uma causa sensível, quanto por uma causa intelectual. A relação das causas sensíveis (*stimuli*) com o arbítrio é o que determina a diferença entre *arbitrium liberum* e *arbitrum brutum:*

> "Estímulos tem, ou poder necessitante <*vim necessitantem*> ou poder impulsivo <*vim impellentem*>. Com todos os animais não-racionais, os estímulos tem poder necessitante, mas com seres humanos os estímulos <*stimuli*> não tem poder necessitante, mas apenas impulsivo <*impellentem*>. Logo, o arbítrio humano não é bruto <*brutum*>, mas livre <*liberum*>" (ML_1, 28:255).

A diferença que Kant estabelece aqui entre *arbitrium liberum* e *arbitrum brutum* depende do fato dos estímulos possuírem *poder necessitante* ou apenas poder impulsivo. Nos seres humanos, os estímulos, ou causas impulsivas sensíveis, não podem determinar necessariamente o arbítrio, só incliná-lo. Eles só determinam o arbítrio animal, que não é *liberum*, mas *brutum*.

A análise das *Lições de Metafísica* L_1 deve levar em conta que se trata ainda de um período pré-crítico. Contudo, aqui já se insinua o que será mais tarde desenvolvido por Kant na sua filosofia crítica: impulsos sensíveis, ou móbeis, não determinam o arbítrio humano, sendo que apenas motivos podem determiná-lo. Num vocabulário mais contemporâneo, diríamos que sentimentos e emoções não são causas de ação, apenas razões podem sê-lo. Um sentimento pode ser tomado como razão para uma ação, mas isto dependerá de uma livre decisão do arbítrio.

Há alguns casos, nos alerta Kant, nos quais o ser humano não apresenta esta capacidade de livre arbítrio, contudo, nestas situações, ele não goza de suas capacidades racionais ordinárias:

> "Apenas em alguns casos o ser humano não têm o livre arbítrio (*freie Willkür*), na mais tenra infância, ou quando

> ele está insano, ou em grande tristeza, o que é, contudo, um tipo de insanidade". (ML1, 28:255)

Após esta genealogia das noções estudadas, passaremos à filosofia crítica, começando pela *Fundamentação*. Aí, Kant estabelece a diferença entre um móbil, o qual é fundamento subjetivo de determinação da vontade e o motivo, o qual é o fundamento objetivo da mesma: "O fundamento subjetivo do desejar é o móbil (*Triebfeder*); o fundamento objetivo do querer é o motivo (*Bewegungsgrund*)" (G, 4:427).

Como sabemos, Kant explora esta diferença, mostrado que numa ação moral, incentivos ou móbeis sensíveis não cumprem um papel relevante, pelo contrário, a presença desses móbeis, tais como a compaixão ou simpatia, podem aniquilar o valor moral de uma ação. O exemplo do Filantropo e o elogio moral da insensibilidade estabelecem uma diferença radical entre Kant e o empirismo inglês, ao enunciar que a tão prezada *Sympathy*, enquanto um mero móbil sensível, seria um atestado, não do valor moral, mas ao contrário, da carência de valor moral de uma ação.

Caberia aqui uma investigação mais aprofundada do sentimento de respeito, o qual, enquanto que classificado por Kant como um sentimento (*Gefühl*), é o resultado da representação da lei moral na nossa sensibilidade. O respeito da *Fundamentação*, bem como o sentimento moral da *Doutrina da Virtude*, são resultados e não causas da adoção de um princípio. Ou seja, não adotamos a lei moral como motivo devido ao respeito ou ao sentimento moral, mas estes são consequências da adoção daquela como fundamento de determinação objetiva.

Na *Crítica da Razão Prática*, Kant apresenta com clareza sua concepção de atribuição de valor moral de uma ação, como aquela cujo fundamento subjetivo e objetivo é a lei moral. No capítulo 3 da Analítica, intitulado "Sobre os móbeis da razão prática pura", Kant afirma que o "essencial para qualquer valor moral das ações é que a lei moral determine a vontade imediatamente" (KpV, 5:71). Numa ação moral, o móbil não é senão a própria lei moral. Aqui o motivo, ou fundamento objetivo da ação, é também um fundamento subjetivo suficiente de determinação da vontade:

> "Então a lei moral, visto que ela é um fundamento de determinação formal da ação através da razão pura prática (...) ela é igualmente um fundamento subjetivo de determinação, isto é, um móbil, para esta ação, na medida em que tem influência na sensibilidade do sujeito, produz como efeito um sentimento que conduz à influência da lei sobre a vontade. Não há nenhum sentimento antecedente no sujeito que estaria em consonância com a moralidade: isto é impossível, visto que todo sentimento é sensível, enquanto o móbil da disposição moral deve estar livre de qualquer condição sensível".(KpV, 5:75)

Aqui há uma indiferenciação dos termos móbil e motivo, pois a lei moral deve ser tomada, tanto como fundamento subjetivo, como fundamento objetivo. Valério Rohden, em nota de sua tradução, é categórico sobre a tradução do termo *Triebfeder* por motivo: "Na controvérsia sobre a tradução do termo *Triebfeder*, uma coisa é certa: que aqui, onde de acordo com o título do capítulo se trata dos *Triefedern der Reinem Vernunft*, o termo *Triebfeder* é tomado no sentido de motivo."[5] Rodhen tem razão se atentarmos para a exigência que todo móbil (*Triebfeder*) de ação moral esteja livre da qualquer condição sensível. Ora, ao menos até a Fundamentação, Kant atribuía aos móbeis o papel de estímulos sensíveis, o que equivaleria ao *stimulus* das *Lições de Metafísica*, que seriam causas sensíveis, em oposição às causas intelectuais, os motivos.

Um outro elemento trazido pela passagem citada da *Crítica da Razão Prática* é a confirmação do elogio de insensibilidade feita no exemplo do filantropo e que, portanto, desautoriza qualquer interpretação que admita a presença de motivações sensíveis na ação moral. Estaríamos então fadados à irônica crítica de Schiller, segundo a qual Kant ensina a fazer com desprezo o bem que antes se fazia de forma virtuosa, com alegria? A virtude reside na insensibilidade?

A *Doutrina da Virtude*, contudo, parece diminuir a acusação de insensibilidade, ao recomendar o cultivo da simpatia para realizar ações morais quando a mera consciência da lei não é suficiente

[5] Valério Rodhen, nota à tradução da *Crítica da Razão Prática*, p. 582-583.

enquanto um fundamento subjetivo de determinação da vontade. Kant estaria aqui aceitando que a promoção de sentimentos como motivação de ação seria recomendável moralmente? Como relacionar esta recomendação com a "pureza transcendental"[6] da *Crítica da Razão Prática*?

II.2.2. Tese da incorporação e fraqueza da vontade:

Uma boa resposta para a aceitação ou não da presença de móbeis sensíveis e de sua relação com o valor moral de uma ação é encontrada na *Religião nos Limites da Simples Razão.* Aqui, Kant enuncia uma tese mais refinada da relação entre móbeis e ação, a qual ficou conhecida como tese da incorporação:

> "A Liberdade do arbítrio <*die Freiheit der Willkür*> possui a característica peculiar de não poder ser determinada por nenhum móbil, a não ser na medida em que o ser humano o tomou na sua máxima <*in seine Maxime aufgenommen hat*> (fez dele uma regra universal para si, de acordo com o qual ele quer conduzir a si mesmo) (Rel, 6:23-24)".

Esta afirmação mostra que móbeis, tais como inclinações, nunca são causas da ação de um agente racional e livre, a não ser no caso de que estes sejam tomados como motivos, isto é, incorporados na máxima. Isso exclui a possibilidade de atribuição de valor moral a ações sobre-determinadas, pelo fato de que há apenas um motivo, que é escolhido livremente pelo agente, entre seu comprometimento com a lei moral ou sua inclinação.

Tal tese Kantiana foi denominada por Henry Allison de tese da incorporação[7], baseada na afirmação, feita na *Religião nos Limites da simples Razão*, de que inclinações só são causas de ação se elas forem incorporadas na máxima do agente: "um móbil pode

[6] Tomo de empréstimo a expressão "pureza transcendental" de Ricardo Terra. Ver Terra, *Passagens*, p. 69, inspirada em Beck, *A commentary on Kant´s Critique of Practical Reason*.

[7] Essa tese foi apresentada em *Kant's Theory of Freedom* (1990) e discutida por ele em *Idealism and Freedom* (1996) . Ela é aceita, entre outros, por Herman (*The practice of Moral Judgment,* 1993), Wood (*Kant's Ethical Thought*, 1999).

determinar a vontade numa ação apenas se o indivíduo o incorporou na sua máxima" (Rel, 6:24). Conforme explica Allison: "Inclinações e desejos só constituem uma razão suficiente para agir, na medida em que são tomados ou incorporados na máxima do agente. Isso significa que um ato de espontaneidade ou autodeterminação está envolvido mesmo em ações baseadas em inclinações e desejos".[8] Essa tese implica que se pode, portanto, agir por inclinação, mas que, mesmo assim, houve um ato de decisão do agente de levar aquela inclinação em conta ao decidir por uma determinada ação. Houve uma escolha do agente, a qual levou em conta estas e outras inclinações, motivos e razões.

A veracidade da tese da incorporação é obviamente desejável do ponto de vista de uma teoria segundo a qual a razão é capaz de determinar a vontade, mas ela apresenta centralmente dois inimigos: vontade fraca e inclinações fortes. O primeiro é tematizado na própria *Religião,* no primeiro momento do mal, denominado de fragilidade: eu incorporo a lei na máxima de minha vontade, mas o que é idealmente um móbil irresistível, é subjetivamente mais fraco do que as inclinações, no momento em que devo seguir a máxima[9].

O primeiro momento do mal na *Religião* é um caso no qual essas duas instâncias motivacionais (motivo e incentivo) mostram sua independência: "Eu incorporo o bem (a lei) na máxima do meu arbitrio (*Willkur*), mas esse bem, que é objetiva ou idealmente um móbil irresistível (*in thesis*) é subjetivamente (*in hypothesi*) o mais fraco (em comparação com a inclinação) quando a máxima deve ser seguida." (Rel, 6: 30)

Na fraqueza, fica claro que a máxima não incorporou a inclinação, a qual foi responsável pelo não seguimento do princípio de ação adotado racionalmente. A incorporação da inclinação não ocorre, portanto, na fraqueza, mas principalmente no terceiro momento do mal, qual seja, a perversidade: "a propensão do arbítrio a máximas que subordinam os móbeis da lei moral a outros (não morais)" (Rel, 6:31). A diferença entre o papel das inclinações no primeiro e terceiro grau do mal fica claro na primeira nota da segunda seção da Religião. Ao se referir aos filósofos estoicos que

[8] *Idealism and Freedom*, p. XVII
[9] Ibid., p.120.

tomam as inclinações como verdadeiros inimigos, Kant opõe-se a esta ideia, afirmando:

> "O primeiro verdadeiro bem que um homem pode fazer é extirpar o mal, que deve ser encontrado, não nas inclinações, mas nas máximas pervertidas e também na própria liberdade. Essas inclinações apenas tornam mais difíceis a execução das boas máximas (*die Ausführung der entgegensetzten guten Maxime*) que se opõem a estas, enquanto o mal genuíno consiste em nossa vontade não resistir a inclinações quando elas convidam à transgressão, e essa disposição é o verdadeiro inimigo." (Rel, 6:59)

Ficam claras aqui duas situações relativas às inclinações. Numa primeira, inclinações podem dificultar e até mesmo impedir a execução de máximas morais; contudo, elas não são más em si, pois não representam nenhuma perversão da razão. Numa segunda, na qual encontramos o verdadeiro mal, inclinações são tomadas nas máximas. É no contexto da primeira situação, que Kant se refere às inclinações como boas em si: "tomadas em si mesmas, inclinações são boas, ou seja, não repreensíveis, e querer extirpá-las seria não apenas fútil como censurável" (Rel, 6:58). Esta citação é muitas vezes confrontada com momentos da *Fundamentação* onde Kant afirma que "inclinações em si, como fontes de desejos, estão tão longe de possuírem um valor absoluto a ponto de fazer-nos desejar possuí-las, que deve ser, ao contrário, o desejo de todo ser racional livrar-se totalmente delas" (G, 4: 428). Não se deve, todavia, perder de vista o propósito de um e outro texto. A *Religião* enfatiza que o fundamento do mal é racional e reside na incorporação do nosso lado sensível como razão para ação. A *Fundamentação* explica que inclinações não podem nos dar móbeis confiáveis e muitas vezes opõe-se ao que decidimos por respeito à lei. Os textos não são contraditórios, o que é atestado pela fraqueza da vontade, tematizado na *Religião* e que corresponde bem a não consideração de inclinações como móbeis morais da ação, visto que se opõem à realização da máxima escolhida. Contudo, a fraqueza não é o grande inimigo da moralidade, pois aí não há incorporação da inclinação.

Na crítica aos estoicos, essa posição fica mais clara. Na opinião kantiana, esses filósofos tomaram, erroneamente, a fraqueza (*Schwäche*) como mal moral do ser humano[10]. Para eles, a causa da transgressão residiria apenas na omissão ao combate das inclinações, sem se pressupor um princípio positivo do mal, isto é, a determinação do arbítrio (*Wilkur*) enquanto arbítrio livre que fundamenta máximas em inclinações (Rel, 6:59). Os estoicos, portanto, enganaram-se quanto ao real oponente do bem, o qual não pode ser um erro natural, mas ser baseado na livre deliberação.

Neste sentido, a tese da incorporação só poderia ser enunciada na *Religião*, pois refere-se, portanto, ao terceiro momento do mal, quando as inclinações pervertem máximas, exatamente porque são incorporadas nelas. Isso não exclui o erro natural, no qual inclinações não são incorporadas, mas dificultam e até impedem a execução das ações, o que é o caso da fraqueza da vontade.

A fraqueza da vontade foi apresentada como objeção à tese da incorporação. Essa objeção foi apresentada por Baron a Allison e respondida por este em *Idealism and Freedom*. Ainda que reconhecendo que há um ponto a ser discutido, Allison responde que a própria fraqueza deve ser tomada como algo pela qual somos responsáveis, ou seja, ela é uma fraqueza auto-imposta. Sendo que o mal é a tendência para subordinar o móbil da moralidade aos móbeis do amor-próprio, a fraqueza deve ser entendida como abertura à tentação. Apenas a nossa tendência ao auto-engano nos faz tomá-la como um fato bruto.

A fraqueza da vontade, como um erro natural, coloca um problema para Allison. Uma das objeções de Baron a este reside exatamente na incompatibilidade entre a tese da incorporação e este primeiro momento do mal. Allison responde dizendo que a fraqueza não deve ser tomada como um erro ou fato bruto, mas identificada como uma abertura à tentação: "essa abertura ou susceptibilidade, por sua vez, é a condição de possibilidade de algo tal como a fraqueza, a qual é de forma auto-enganosa tomada pelo agente como um fato bruto, parte de sua natureza, o qual ele lamenta, mas não se toma como responsável"[11]. Baron insiste que neste há um real comprometimento

[10] Cf. Rel, 6:59, nota.
[11] Allison, H. *Idealism and Freedom*.

com a lei moral, o que não existiria nos outros dois graus: a impureza e a perversidade. A tese da incorporação diluiria essa diferença fazendo com que todos os graus tornam-se iguais. A resposta de Allison atenta para um fator interessante: concede que há um comprometimento da moralidade na fraqueza , mas que este reflete-se no lamento inexistente na impureza ou perversidade:

> "Nós encontramos aqui arrependimento moral, auto castigo e outros, razão pela qual, acredito, Kant sugere que a fraqueza é compatível com uma boa vontade. Ao mesmo tempo, todavia, o comprometimento não pode ser totalmente genuíno; se fosse, fraqueza não poderia ser considerado um nível de mal, mas apenas uma limitação inevitável da nossa finitude. "[12]

A auto-reprovação e lamentações sobre a realização da ação incorreta, que Allison evoca para defender sua tese, parece fortalecer a tese oposta, já que seriam reações mais próprias a uma situação onde o agente genuinamente seguiu suas inclinações contrariamente à máxima. A única possibilidade da auto-reprovação e lamentações reforçarem a tese da incorporação seria pensar que estas também fazem parte do auto-engano. Nós tomaríamos as inclinações em nossas máximas e fingiríamos para nós mesmos que agimos por fraqueza; nós lamentaríamos, portanto, nossas ações, como dissimuladores da nossas próprias intenções prévias. Tal quadro de tão refinada auto-dissimulação, no entanto, não parece pertencer à moralidade kantiana, ou, ao menos, não a um primeiro grau do mal.

Ainda que essa estratégia pareça nos levar longe demais, talvez ela seja a única estratégia possível para um kantiano, visto que a fraqueza da vontade pressuporia quatro teses, sendo que as três primeiras adviriam da condição da racionalidade prática do agente[13]:

(i) O agente conhece o princípio,
(ii) O agente quer agir conforme ao princípio e adota-o como máxima

[12] Ibid., 121.

[13] As 4 teses me foram sugeridas por Guido de Almeida em debate de uma versao prévia deste texto na ANPOF, Poços de Caldas, outubro de 2000.

(iii) O agente é capaz de agir de acordo com o princípio
(iv)O agente não age de acordo com a máxima escolhida, lamenta-se genuinamente e alega a fraqueza da vontade.

Ora, se o agente conhece, quer e pode agir segundo o princípio, o fato de não ter agido desta maneira só pode-se dever a uma nova máxima. A fraqueza, envolta em lamentações e arrependimentos, faria parte de um ato dissimulador, auto-enganoso; portanto, a tese quatro é falsa. Tal é a estratégia de Allison. O problema desta é o próprio texto kantiano, o qual diferencia realmente entre um primeiro grau do mal, no qual a inclinação não é incorporada e um terceiro grau, no qual a inclinação é incorporada. Caso o primeiro grau fosse apenas uma auto-ilusão, uma versão aprimorada moralmente do terceiro, isso seria explicitado no texto.

Se seguirmos uma tese diferente da de Allison e tomarmos a tese (iv) como verdadeira, então teremos que adicionar uma causa restritiva à tese (iii), qual seja,

(iiia) o agente é capaz de agir conforme o princípio, com exceção dos casos nos quais é tomado com uma forte e incontrolável inclinação, ou seja
(iiib) o agente é capaz de agir segundo o princípio apenas quando ele é capaz de agir segundo o princípio.

Isso nos levaria a negar a tese 3, visto que *ser capaz* de significa *sempre ser capaz de*. Ou seja, se nem sempre é possível ao agente agir de acordo com o princípio, ele não é capaz de agir segundo um princípio. Todavia, devemos examinar antes qual a descrição kantiana de inclinações e emoções e qual a sua força relativa à vontade do agente racional, para determinar se, segundo sua concepção de natureza humana, há realmente momentos no qual o agente não é capaz de agir conforme os princípios que adotou. Fica claro, desde já, que ações imorais no qual o agente incorporou os móbeis da inclinação na sua máxima (o que é o caso das paixões) não apresentam nenhuma dificuldade para a tese kantiana.

A fim de atestarmos a validade da tese da incorporação, devemos antes determinar seu campo de validade. Para tal, faz-se

necessário primeiramente esclarecer se todas as ações podem ser realizadas segundo máximas.

II.3. Máximas

A concepção de máxima na filosofia kantiana pode ser aferida já na primeira secção da *Fundamentação*, onde nos é dito que as ações são julgadas moralmente, não conforme seu propósito, mas segundo sua máxima:

> "Uma ação por dever tem seu valor moral não no propósito a ser atingido, mas na máxima de acordo com a qual a ação é decidida, e consequentemente não depende da realização do objeto da ação, mas meramente do princípio do querer, de acordo com a qual a ação é feita independentemente da qualquer objeto da faculdade de desejar" (G, 4:400)

O que é uma máxima? Máxima é um princípio subjetivo do querer, uma regra válida para um agente determinado. Ela não descreve uma ação particular, mas uma regra geral para o agente, uma determinação geral do seu querer. Elas princípios práticos, os quais são definidos como "proposições que contêm uma determinação geral da vontade. tendo sob si várias regras práticas" (KpV, 5:19). Tanto a máxima, quanto a lei prática são dois tipos de princípios, com validade diversa: "são [princípios] subjetivos, ou máximas, quando a condição é tomada pelo sujeito como válida apenas para sua vontade; são objetivos, ou leis práticas, quando a condição é reconhecida como objetiva, ou seja, válida para a vontade de todo ser racional".(KpV, 5:19)

O acesso da filosofia kantiana às ações é feito através de máximas. São máximas, ou seja, princípios de ação, que são julgadas pelo imperativo categórico, para a averiguação de sua capacidade de serem tomadas como lei. Isto já está claro desde a primeira formulação do imperativo categórico "Devo agir sempre como se a máxima da minha ação pudesse ser tomada como lei universal" (G, 4:402). Assim, não é julgada a ação específica daquele que faz uma promessa quando precisa de dinheiro, mas o princípio *fazer uma promessa com a intenção de não cumpri-la.*

Na segunda seção da *Fundamentação*, Kant submete algumas máximas ao imperativo categórico, expresso na fórmula da lei da natureza: age como se a máxima de sua ação pudesse se transformar em lei universal da natureza. (G, 4:421) Novamente aqui, não é a ação específica de um determinado suicida que é julgada, mas o princípio "pelo amor de si, eu faço meu princípio encurtar a minha vida quando sua maior duração mais ameaça com problemas do que promete prazeres" (G, 4:423).

A ideia de que o acesso possível às ações humanas depende da expressão destas segundo máxima não é uma pressuposição trivial, ainda que comum para o estudioso kantiano. Essa não trivialidade aparece principalmente ao tratarmos dos deveres imperfeitos. Esses são tematizados principalmente na *Doutrina da Virtude*, ainda que já apareçam na própria *Fundamentação*. Um exemplo de um dever imperfeito em relação aos outros é o dever de beneficência. Que ser beneficente é um dever foi mostrado na *Fundamentação*, seja no exemplo do Filantropo (G, 4:398), seja no teste da máxima da não beneficência (G, 4:423), a qual não poderia ser desejada como lei universal.

A justificativa da máxima de beneficência é dada na *Doutrina das Virtudes*, como um dever relativo à promoção da felicidade dos outros. (MS, 6:456) Contudo, se a máxima da beneficência deve ser considerada com uma lei, não sabemos qual ação específica deve ser recomendada num caso particular. Quando e com quanto devemos ajudar os necessitados? Esta indagação faz parte das questões casuísticas: "Quanto se deve despender dos seus recursos na prática da beneficência? Certamente, não a ponto em que se necessitaria da beneficência de outrem" (MS, 6:454)

A ética, afirma Kant, não nos dá leis, mas apenas máximas para as ações (MS, 6:389). No caso da beneficência, um dever imperfeito que permite uma latitude, a regra da ação específica é uma questão que deve ser examinada caso a caso. Se a ética kantiana acessa e julga máximas da ação, as ações devem poder ser subsumidas sob máximas, ou ao menos para um agente racional. Muito tem sido debatido sobre esta questão nos últimos 20 anos, principalmente na literatura de língua inglesa. Um dos nossos objetivos será examinar este debate, novamente indagando sobre a pertinência deste ao texto kantiano. Começarei indagando o que são

máximas, se agimos sempre segundo máximas e se somos conscientes destas. Para análise deste ponto, vou contrastar duas interpretações, a de Onora O´Neill e Henry Allison. Na segunda parte, vou analisar algumas releituras da ética kantiana, para que esta possa responder às críticas contemporâneas. A primeira foi feita por Christine Korsgaard e refere-se ao procedimento kantiano de universalização e contradição da máxima universalizada como critério de avaliação da correção moral de uma ação, a fim de evitar objeções quanto à inadequação do termo contradição para explicar o que acontece com uma máxima não moral universalizada. A segunda refere-se a um acréscimo à teoria kantiana feita por Barbara Herman, denominada de regras de relevância moral. Tal conceito visa responder à crítica de cegueira moral endereçada à ética kantiana e da incapacidade desta de dar conta de elementos relevantes moralmente para o julgamento de situações particulares.

Estes refinamentos visam, não a ser uma análise de texto, mas um desenvolvimento do que se poderia chamar de ética kantiana. Neste sentido, não se trata de um trabalho de exegese, mas da apresentação, aqui, de duas expoentes (Herman e Korsgaard) deste esforço de releitura contemporânea dos textos kantianos, para dar conta das críticas endereçadas a este filósofo.

II.3.1. Máximas, intenções e regras de vida

A teoria de ação em Kant pressupõe que o agente racional age segundo máximas, ou seja, princípios de ação. Segundo a definição da *Crítica da Razão Prática*, máximas são princípios práticos subjetivos de ação, que contêm em si várias regras práticas. Máximas expressam políticas gerais de ação, ou, conforme Allison, máximas são "princípios de acordo com os quais um agente realmente age e tende a agir em situações similares relevantes". [14] Estes princípios são aqueles que um agente racional adota livremente, são regras auto-impostas.

A teoria da ação kantiana pressupõe que o agente racional age por princípios auto-impostos, que ditam o tipo de ação a realizar em determinadas situações. As máximas poderiam ser expressas na forma: em situações do tipo S, devo fazer ações do tipo A . A máxima de fazer uma falsa promessa pode ser expressa desta forma:

[14] Allison, *Kant's Theory of Freedom*, p. 87.

toda vez que eu me encontrar em apuros (situações do tipo S), devo fazer uma falsa promessa (ações do tipo A). Tentaremos, responder a três questões relevantes sobre máximas:

(iii) Agimos sempre por máximas?
(ii) Somos conscientes das nossas máximas? Qual a relação entre máxima e intenções específicas?
(iii) Qual o grau de generalidade de nossas máximas?

(i) A primeira questão a ser tratada neste ponto diz respeito a agimos sempre por máximas, ou seja, segundo princípios. As ações causadas por afetos intensos, tais como raiva, ou pavor, poderiam ser classificadas como uma ação que segue uma máxima? Ao definir máximas como princípios práticos subjetivos e ao fazer o critério de julgamento da moralidade de ações incidir sobre máximas, Kant parece estar dizendo que agimos sempre segundo princípios. Esta é a posição de Allison, quando este afirma que, segundo Kant, fora as ações reflexas, todas as nossas ações são guiadas, ou podem ser subsumidas a alguma máxima.

A posição de Onora O´Neill apresenta uma pequena diferença de nuance: ela afirma que o critério de universalidade em Kant deve ser aplicado à máxima, logo apenas aquelas ações que podem ser descritas segundo uma máxima podem apresentar ou não padrões de consistência: "Visto que o teste de universalidade para seres autônomos não enfoca o que é desejado, nem os resultados da ação, ele se refere a uma concepção de ação que possui um tipo de estrutura formal que pode satisfazer critérios de consistência" [15]. Podemos entender esta afirmação de duas formas: ou bem toda ação humana pode ser expressa através de máximas ou bem *apenas* aquelas que podem ser expressas através de máximas são apropriadas para um teste de moralidade. A posição de Allison parece ser a primeira, a de Onora O´Neill inclina-se para a segunda, conforme vemos da continuação da citação: "Apenas aqueles atos que encarnam ou expressam princípios ou descrições sinteticamente estruturadas são candidatos à consistência ou inconsistência (...) Ao exigir uma ação segundo máxima, Kant já está insistindo que

[15] Onora O´Neill, p. 82

qualquer coisa que é moralmente acessível deva ter uma certa estrutura formal."[16]

Deve-se atentar para a diferença entre os dois comentadores neste ponto: segundo Allison, os atos não reflexos de um agente racional, que inclui os atos humanos, são sempre expressos por máximas. A posição de O´Neill, mais fraca, é que apenas os atos expressos em máximas são candidatos à averiguação de sua moralidade. Qual seria a posição Kantiana? Podemos dizer que neste ponto ela é ambígua.

Segundo a *Religião nos Limites da simples Razão*, inclinações só são causas de ação se elas forem incorporadas na máxima do agente: "um móbil pode determinar a vontade numa ação apenas se o indivíduo o incorporou na sua máxima" (Rel., 6: 24). Como vimos, esta tese foi denominada por Allison de tese da incorporação.[17] Segundo ela, inclinações e desejos só constituem uma razão suficiente para agir na medida em que são tomados ou incorporados na máxima do agente. Isso significa que um ato de espontaneidade ou autodeterminação está envolvido mesmo em ações baseadas em inclinações e desejos" [18]. Essa tese implica que se pode, portanto, agir por inclinação, mas que, mesmo assim, houve um ato de espontaneidade do agente. Se as ações só são causadas por móbeis que foram incorporados em máximas, então não há ação que não possa ser expressa em máxima.

Contudo, Kant nos fala da fraqueza da vontade, onde nós temos o acatamento da máxima; entretanto, falta força suficiente para segui-la. A fraqueza da vontade, o primeiro grau do mal, é um exemplo de uma ação que não pode ser subsumida sob uma máxima, exatamente porque ela foi realizada contrariamente à máxima conscientemente assumida. Se seguirmos O´Neill, concluiremos que ações realizadas contrariamente a máximas anteriormente decididas pelo agente, tal como seria o caso de fortes emoções, não seriam candidatas à acessibilidade moral, pois não teriam a estrutura formal adequada. Esta posição nos traz duas consequências:

---

[16] Ibid, p. 83.

[17] Essa tese foi apresentada em *Kant's Theory of Freedom* (1990) e discutida por ele em *Idealism and Freedom* (1996). Ela é aceita, entre outros por Herman (*The practice of Moral Judgment,* 1993), Wood (*Kant's Ethical Thought*, 1999)

[18] *Idealism and Freedom*, p. XVII

uma positiva, pois resolveria a pretensa contradição entre a tese da incorporação e a fraqueza da vontade; uma negativa, visto que a moralidade kantiana só teria ferramentas adequadas para o julgamento das ações que podem ser expressas numa determinada estrutura formal.

A fraqueza da vontade implica que, ao menos numa situação, o móbil da ação não é incorporado à máxima, exatamente porque aquele faz o agente agir contrariamente a esta. A veracidade da tese da incorporação é obviamente desejável do ponto de vista de uma teoria segundo a qual a razão é capaz de determinar a vontade, mas ela apresenta centralmente dois inimigos: vontade fraca e inclinações fortes. O primeiro é tematizado na própria *Religião* no primeiro momento do mal, denominado de fragilidade: eu incorporo a lei na máxima de minha vontade, mas o que é idealmente um móbil irresistível, é subjetivamente mais fraco do que as inclinações, no momento em que devo seguir a máxima.

Allison atribui a fraqueza ao auto-engano, ela é algo pelo qual somos responsáveis, ou seja, ela é uma fraqueza auto-imposta. Sendo que o mal é a tendência para subordinar o móbil da moralidade aos móbeis do amor-próprio, a fraqueza deve ser entendida como essa abertura deliberada à tentação. Apenas a nossa tendência ao auto-engano nos faz tomá-la como um fato bruto. A réplica de Allison à objeção de Baron é, ao menos, questionável, se levarmos em conta a letra do texto, onde a fraqueza da vontade é explicitada. Assim, a posição de Onora O'Neill parece dar conta desta ambigüidade. Ainda que não negando a possibilidade da fraqueza, estas ações estariam aquém do padrão exigido para o julgamento da moralidade, visto que se não poderia expressá-la através de máximas. O aspecto negativo da posição de O' Neill é que uma parte significativa das nossas ações cairia fora do que poderíamos acessar moralmente.

(ii) A consciência ou não das nossas máximas é outro tema relevante. Kant em várias passagens insiste sobre a dificuldade do nosso acesso as nossas próprias intenções. Não apenas a moralidade da ação alheia nos escapa, como a nossa própria, visto que freqüentemente somos vítimas do auto-engano, que nos faz tomar nossas intenções como mais morais do que realmente são. Além disso, a obra kantiana é repleta de referências à impossibilidade de determinarmos a moralidade das ações, visto que não temos acesso

aos motivos e aos móbeis alheios. A mera observação das ações não nos dará o acesso à moralidade destas: o merceeiro pode não aumentar o preço por dever ou interesse egoísta, o filantropo pode ajudar os necessitados por compaixão e não por respeito à lei etc. Não só a intenção alheia é opaca, nós não temos, aos moldes cartesianos, um acesso indubitável ao nosso eu e a sua motivação. Kant recomenda, nas aulas de *Antropologia*, usando a expressão de seu amigo Hamman "a árdua descida ao inferno do autoconhecimento" (VAnt, 25:7). Tal processo é benéfico para o aperfeiçoamento moral do indivíduo; entretanto, o fantasma do auto-engano estará sempre presente a esconder de nós nossas próprias intenções. Nem se deve, nos é advertido, tentar exaustivamente esta forma de auto- observação, além de inútil, ela pode ser perniciosa para a saúde: "todos os auto-observadores caem na mais sombria hipocondria" (VAnt, 25: 863).

A primeira questão a ser respondida aqui é se podemos identificar intenção de ação com máxima e, posteriormente, se a dificuldade de termos acesso a nossas intenções implica a dificuldade de termos acesso a nossa máxima.

As máximas normalmente expressam uma intenção: em situações do tipo X, tenho a intenção de agir da forma Y (quando me vejo em apuros, prometo algo que não tenho a intenção de cumprir; se a vida me promete mais desgraças do que bem-estar, tenho a intenção de acabar com minha vida devido ao sentimento de amor-próprio etc). Se temos o problema da opacidade intencional, como saber qual a máxima pela qual agimos? Temos aqui ao menos duas interpretações que pretendo contrastar. A primeira é a de Allison, segundo a qual somos conscientes ou capazes de consciência do princípio segundo o qual agimos, ainda que não o formulemos claramente. Num paralelo da espontaneidade prática com a apercepção, Allison afirma: "uma máxima que eu não possa nunca ser consciente como minha, assim como uma representação que eu não possa ligar ao "Eu Penso", não seria nada para mim enquanto um ser racional."[19]

Por sua vez, O'Neill defende que somos conscientes de nossas intenções específicas, mas não de nossas máximas. Ela defende que a máxima de uma ação não pode ser simplesmente igualada às intenções

[19] Allison, *Kant's theory of Freedom*, p. 90.

específicas de ação, visto que as intenções (e não a máxima) podem se referir a aspectos acidentais do ato ou situação particular. Ela nos dá o exemplo da máxima tratar bem seu convidado. Várias regras práticas estariam subsumidas sob esta máxima: oferecer café, adicionar açúcar e até mesmo algumas ações reflexas, como mexer o café com a colher, podem ser subsumidas a esta máxima.

Para tratar bem meu convidado, eu posso oferecer-lhe uma xícara de café. Oferecer café a um visitante envolve aspectos da minha ação que são intencionais- a escolha da xícara, a adição de leite, mexer o café- mas haverá vários aspectos da ação que estão abaixo do nível da intenção, tais como o gesto com o qual eu alcanço a xícara ao meu visitante, o número preciso de mexidas da colher... Todas estas várias intenções específicas estão subsumidas a máxima geral, de onde O´Neill redefine máxima como "Máximas são princípios gerais ou intenções através das quais nós guiamos ou controlamos nossas intenções mais específicas" .Segundo Onora O'Neill, nós somos conscientes de nossas intenções específicas, mas nem sempre de nossas máximas. Qual a diferença entre máxima e intenção? Usualmente, as máximas expressam uma intenção de ação, ainda que não uma intenção específica. Na máxima da promessa falsa, está expressa a intenção de prometer algo que não possamos cumprir, na máxima da mentira, de mentir quando necessitamos, na máxima da benevolência, de ajudar-mos os necessitados,... Neste sentido, as máximas expressam intenções gerais de ação, a consciência da finalidade a ser atingida. O´Neill chama a atenção para o fato de que podemos ter consciência da intenção específica para agir de determinada maneira, mas não do motivo ou do móbil pelo qual adotamos uma máxima. Visto que o motivo (fundamento objetivo) e o móbil (fundamento subjetivo) fazem parte da máxima, e nem sempre sabemos o motivo e o nosso móbil, então não podemos sempre saber qual a nossa máxima. Assim, a máxima de não aumentar os preços pode ter como motivo o dever ou o egoísmo.

Allison concorda que não temos acesso aos nossos móbeis, mas defende que mesmo assim, temos acesso à máxima.: "o agnosticismo de Kant em relação à moralidade das nossas ações não deve ser tomado como um agnosticismo em relação às máximas. Pode-se estar ciente de que se está agindo segundo uma máxima,

por exemplo, de tratar os outros de forma justa, sem saber se a ação é feita por dever ou interesse próprio" [20]

Para decidirmos qual a posição correta, se a de Allison ou O´Neill, deve-se decidir se as máximas trazem na sua descrição o motivo da ação. Se admitimos que as máximas incluem em si o motivo de ação, então, em ocasiões onde não formos conscientes de nossos motivos, (por exemplo, se não soubermos se agimos por dever ou interesse), não seremos conscientes de nossa máxima. Contudo, se tomarmos o termo máxima como apenas uma regra externa da ação, poderemos, como afirma Allison, ter acesso a nossa máxima, mesmo quando não estamos certos em relação à nossa motivação.

(iii) *Generalidade*: As máximas apresentadas por Kant apresentam níveis diferentes de generalidade. Pode haver máximas com um menor nível de generalidade, tal como "não aumentar os preços" até "fazer uma promessa falsa quando se está em apuros". Segundo Höffe, o termo *máxima* deveria ser reservado apenas para princípios cuja amplidão os classificassem como regras de vida[21]. Realmente, na *Religião*, Kant afirma que as máximas podem ser divididas em dois tipos gerais: máximas morais e máximas de amor de si. Parece que temos aqui a concepção de meta-máxima, em relação aos quais os agentes estariam comprometidos.

A discussão do grau de generalidade da máxima é de extremo interesse, pois permite resolver dilemas morais na filosofia kantiana, tal como o dever de dizer sempre a verdade, mesmo quando um assassino pergunta por aqueles que prezamos. Poder-se-ia dizer, conforme sugestão de Blackburn[22], que aquele que omite o paradeiro daqueles que preza a um assassino não estaria agindo segundo a máxima *mentir é permitido quando necessitamos mentir*, mas *mentir é permitido para pessoas que matariam aquelas pessoas que prezo caso eu contasse a verdade*.

Se atentarmos para este leque possível no que toca ao grau de variação das máximas, poderemos redefinir algumas máximas a fim de que estas tivessem um menor grau de generalidade, evitando algumas consequências indesejáveis do ponto de vista moral comum.

---

[20] Allison, *Kant's Theory of Freedom*, p. 93.
[21] Ottfried Höffe, "Kants Kategorischer Imperativ als Kriterium des Sittlichen", p. 84-119.
[22] Blackburn, *Ruling Passions*, p. 217.

Após esta breve exposição do conceito de máxima e de suas diferentes análises, passaremos à releitura contemporânea de Kant, no que toca a dois pontos: a contradição da máxima universalizada e as regras de saliência moral.

II.3.2 Contradição na universalização das máximas

A fim de averiguar se uma ação é moral ou não, Kant propõe o procedimento do imperativo categórico, que consiste em tomar a máxima de nossa ação e universalizá-la. O que aconteceria se esta máxima fosse válida, não apenas enquanto princípio prático subjetivo, mas enquanto lei, ou seja, válida para todos os agentes racionais? Caso a máxima universalizada engendre uma contradição, esta é uma máxima imoral. Isto significa que posso querê-la para mim, mas não posso querer que se torne uma lei universal. O problema aqui reside em determinar o que pode contar como uma contradição e de que tipo de contradição se trata. Kant nos fala, na *Fundamentação*, de uma contradição na máxima e uma contradição na vontade:

> "Algumas ações são constituídas de forma sua máxima não pode nem ser *pensada* como uma lei universal da natureza sem contradição, muito menos podemos desejar que deva ser assim. Nos outros casos, a impossibilidade interna não é encontrada, mas é impossível *querer* que a máxima seja elevada à universalidade de uma lei da natureza, porque tal vontade seria contraditória consigo mesma". (G, 4:424)

Esses dois tipos de contradição ficaram conhecidos como, respectivamente, contradição na máxima e contradição na vontade. Um dos exemplos que mais se prestaria à contradição na máxima seria o exemplo da promessa falsa. Ao ver-me em apuros, prometo algo que sei, de antemão, não poder cumprir. Se fizer agora a experiência mental de transformar esta máxima em lei, vejo que não gostaria que esta fosse uma lei válida para todos, já que (1) eu poderia também ser vítima da promessa falsa e (2) a própria ideia de promessa perderia o sentido.

A crítica dos opositores à ética kantiana quando ao procedimento de averiguação de ação (máxima) moral tem seguido o espírito da crítica já endereçada a Kant por Adam Smith. Kant

mostraria apenas que seres racionais não almejam consequências indesejadas, mas não haveria nestas qualquer impossibilidade lógica ou física: "tudo o que ele mostra, nos diz Adam Smith, é que as consequências da adoção universal da máxima seriam tal que ninguém escolheria". [23]

Simon Blackburn, recentemente, fez uma crítica interessante e bem humorada à pretensa contradição presente nos exemplos kantianos. O que ele denomina de *sonho kantiano* é a tentativa de fundamentar, na razão prática pura, princípios que são defendidos por outras correntes de ética, mas sem tal fundamento: "Hume e Smith não diferem de Kant em trombetear as virtudes da reciprocidade, respeito e universalidade, ao menos no sentido do respeito pelo ponto de vista comum. Eles diferem sobre o status desta aprovação. Kant requer que isto seja um teorema da razão prática pura".[24]

Vejamos como Kant tenta fundamentar a moralidade nos quatro exemplos utilizados por ele na *Fundamentação*: Relembremos os exemplos dados por Kant: 1) suicídio, 2) promessa, 3) talentos, 4) ajuda aos necessitados. A contradição resultante no exemplo 2, seria uma contradição no conceito de promessa: quando a falsa promessa é universalizada, o próprio termo promessa perderia o sentido, já ninguém mais acreditara em nenhuma promessa.

No exemplo do suicídio, haveria o que poderíamos chamar de uma contradição teleológica: o suicida que tira sua vida para evitar a dor, estaria utilizando um sentimento de amor próprio contrariamente a sua função natural, qual seja, preservar a vida. Esta justificativa, segundo Blackburn, soa tão sensata quanto dizer que o motorista (cuja função é fazer o carro andar) deve, algumas vezes, usar o freio (cuja função é fazer o veículo parar). "Um sistema da natureza" - afirma Blackburn- "pode muito bem promover a vida até um ponto e não além disso, da mesma forma como a natureza gera louva-deuses machos cuja função inclui servir de comida as suas parceiras."[25]

No terceiro e quarto exemplo, não haveria nenhuma contradição num mundo onde a máxima valesse como lei da natureza, mas na vontade que deseja transformar esta máxima em lei

[23] Stuart Mill, *Utilitarianism*, apud. Korsgaard, *op. cit*., p. 80.
[24] Blackburn, *Ruling Passions*, p. 215.
[25] Blackburn, *op. cit*., p. 221.

da natureza. No exemplo dos talentos, não poderíamos querer que aquilo que existe para ser desenvolvido não fosse desenvolvido, visto que um ser racional necessariamente quer que suas capacidades sejam desenvolvidas, pois elas servirão para toda sorte de fins possíveis. Voltamos novamente às objeções de Blackburn: desenvolver talentos é um bom conselho, sem dúvida. Pode chegar um dia onde você deseje ter cultivado seus talentos: se você ficasse preso numa ilha deserta teria sido bom ter aprendido a construir navios, se você fosse capturado por chineses teria sido bom ter aprendido chinês. Contudo, talvez este dia nunca chegue e a maioria de nós aposta que este dia nunca vai chegar. Isso não significa, afirma Blackburn, que não seja um bom conselho cultivar os talentos, ou mesmo que não seja um correto imperativo hipotético "se você quer se proteger contra uma gama de problemas possíveis, cultive seus talentos". Não há, todavia, segundo este crítico, a prometida correlação entre imperativo categórico e razão pura.

A contradição que adviria do exemplo 4 é mais questionável ainda: não poderíamos querer que valesse uma lei da não benevolência, defende Kant, porque, ao necessitarmos de ajuda, não contaríamos com esta. Uma boa crítica a este exemplo foi feita por Herman, na qual mostra que a política de não benevolência é como não poupar: dependendo da minha situação atual e minha tolerância ao risco, eu posso considerar que seria razoável tolerar o risco de precisar de dinheiro no futuro e não contar com fundos de reserva. O mesmo se passaria com a ajuda alheia: dependendo da minha posição na sociedade, poderia aceitar o risco de não ser ajudado em caso de necessidade.

Christine Korsgaard pretende uma interpretação do termo contradição que evite alguns problemas apontados pelos comentadores. No livro *Creating the Kingdom of Ends*[26], mostra que foram oferecidos três tipos diferentes de interpretação para a contradição da qual nos fala Kant: a interpretação da contradição lógica; a interpretação da contradição teleológica; a interpretação da contradição prática.

A interpretação da contradição lógica consistiria em afirmar que há uma impossibilidade lógica na universalização da máxima ou no sistema da natureza regido pela máxima. A interpretação da

[26] C. Korsgaard, *Creating the Kingdom of ends*, p. 77-105.

contradição teleológica, por sua vez, afirma que a máxima da ação não poderia ser uma lei de um sistema de natureza concebido teleologicamente, visto que haveria uma inconsistência entre a máxima e um sistema natural teleologicamente orientado.

Como alternativa a estas duas (exaustivamente criticadas) interpretações, Korsgaard sugere o modelo de contradição prática, no qual sua ação se tornaria inefetiva para o propósito desejado, se todos a usassem para este propósito. Visto que o agente deseja agir segundo sua máxima, seu propósito seria frustrado. A máxima tornaria inefetivo o nosso propósito se todos tentassem usá-la para o mesmo propósito.

Como modelo de contradição prática, Korsgaard evita o apelo a uma contradição lógica ou a pressupostos naturais teleológicos questionáveis. O modelo de contradição prática parece oferecer uma melhor explicação ao exemplo da promessa, evitando a crítica de Mill. Contudo, os outros exemplos não parecem poder ser mais bem explicados por este modelo. A própria Korsgaard admite que este modelo funcionaria melhor com ações convencionais, como o caso da promessa. Nessas, a contradição surge porque o agente se engaja numa ação convencional, mas ele ao mesmo tempo quer um estado de coisas nas quais a ação não vai funcionar. O mesmo pode ser dito de outras ações que envolvem práticas convencionais, tais como furar a fila ou fabricar dinheiro falso.

A insuficiência deste modelo aparece quando tratamos de ações não convencionais, mas naturais. O exemplo dado por Korsgaard é o assassinato como método de conseguir um emprego quando somos o segundo colocado numa seleção. Aparentemente, não há prática que seja destruída pela universalização da máxima e que impeça o propósito inicial. Poderíamos pensar, contudo, que se tal máxima fosse universalizada, o processo de seleção para concursos deixaria de ser tal qual é, que os classificados fossem anônimos, por exemplo, de tal forma que a prática inicial ficasse interditada. A contradição prática daria conta, então, também deste exemplo, ainda que não de todo tipo de assassinato. Korsgaard chama a atenção que assassinato por vingança ou desavenças pessoais, que não envolvam práticas convencionais, não encontrariam tal interdito.

A adoção da ideia da contradição prática, ao invés de contradição lógica ou teleológica, daria conta de forma mais eficaz da interpretação do procedimento do imperativo categórico quando este envolve práticas convencionais, mas não dos exemplos do suicídio, dos talentos e da beneficência.

Uma outra contribuição dos comentadores atuais à discussão de máxima em Kant é menos uma análise do texto kantiano e mais o que poderíamos chamar de acréscimo a uma filosofia kantiana. Trata-se da ideia de regras de relevância moral (*rules of moral salience*, RMS), tematizada por Bárbara Herman do livro *The Practice of Moral Judgment*. Herman não pretende com este tema ser uma exegeta de Kant, mas de tornar a ética kantiana mais atraente e com maior capacidade de responder às críticas a ela endereçadas. Isto não significa que não haja nada no texto kantiano próximo às regras de relevância moral, mas a motivação de Herman veio do fato de que, segundo ela, a concepção que temos da filosofia kantiana acabou dependendo mais dos seus críticos do que seus defensores. Pensamos, por exemplo, que a filosofia kantiana é formal, incapaz de perceber as nuances particulares moralmente relevantes, pois assim nos foi apresentada pelos seus críticos. Uma filosofia moral que pretende funcionar através de máximas parece condenada realmente às críticas de formalismo vazio e insensibilidade moral. Temos uma série de exemplos que enfatizam estas características. Um dos mais conhecidos é o exemplo do naufrágio, onde um homem deve escolher quem salvar num naufrágio; segundo a ética kantiana, salvar a sua mulher não pareceria mais razoável do que salvar qualquer outro. Este exemplo parece indicar que a ética kantiana é cega quanto a distinções morais óbvias ao ser humano comum.

O que Herman quer mostrar é que, para a prática do julgamento moral que Kant pretende, o agente deve possuir algo como um senso moral anterior ao próprio procedimento de averiguação da correção moral da máxima, ou seja, do procedimento do imperativo categórico. Deve-se salientar aqui que o imperativo categórico pode ser expresso, numa de suas formulações, como um procedimento de averiguação de correção moral, mas que não se resume a isso, podendo assumir fórmulas com conteúdo, tais como

a fórmula da humanidade, que prescreve que devemos tratar o outro, não apenas como meio, mas também como fim em si.

Este análogo ao senso moral são as regras de relevância moral, que decidem, nos casos particulares, quais ações, ou máximas, serão julgadas pelo procedimento do imperativo categórico. Não são quaisquer máximas que são levadas a este procedimento:

> "agentes morais normais não questionam a permissibilidade de tudo o que eles se propõem a fazer (almoçar, ir ao cinema,...). Nós esperamos que agentes morais possuam conhecimento dos tipos de ações que geralmente não são permissíveis e dos tipos de ação que não têm importância moral. Não imaginamos que agentes morais normais rotineiramente levam máximas de atos imorais ao procedimento do imperativo categórico apenas para descobrir (para sua surpresa?) que são proibidos".[27]

O que os exemplos de Kant, na *Fundamentação*, mostram é que a necessidade de um julgamento pelo Imperativo Categórico (IC) aparece quando o agente tem uma boa razão para realizar uma determinada ação, uma necessidade ou interesse, e suspeita que este ato pode não ser permitido. Analisando o caso da promessa enganosa para ver-se livre de dificuldades financeiras, o agente tem uma ideia de que enganar é algo que precisa ser questionado moralmente, pois normalmente é algo que não é permitido fazer. Ele sabe também que aquilo que é normalmente proscrito pode, dependendo das circunstâncias, ser permitido. O que o agente quer saber, e por isso utiliza o procedimento do IC, é se este é o caso, ou seja, se fugir a dificuldades financeiras pode ser um caso onde o que usualmente não é permitido, no caso, enganar, pode ter uma exceção.

O agente que vai utilizar o procedimento do IC necessita de um conhecimento moral prévio, ele não pode ser cego moralmente. Isto decorre do fato de que o IC não julga ações, mas máximas de ação, e máximas contêm apenas aqueles elementos descritivos que pertencem à concepção que o agente possui de sua ação e de suas circunstâncias. Ou seja, antes de ser julgada, a máxima deve ser

[27] Herman, *The Practice of Moral Judgment*, p. 76.

formulada; para ser formulada, o agente deve ser capaz de identificar na sua ação o que é moralmente importante.

Poderíamos dizer que tal visão moral foi denominada pelos empiristas, antes e contra Kant, de senso moral. O senso moral possuía este papel cognitivo de destacar os fatores moralmente relevantes das ações e situações. O apelo a um sentimento deste tipo, todavia, corromperia as bases de uma filosofia kantiana, provavelmente por tal razão, Herman vai denominar este conhecimento moral prévio necessário de regra de relevância moral. Estas regras, adquiridas através de uma educação moral, fazem com que o agente perceba "um mundo com características morais".[28] Perceber um mundo com características morais significa ser capaz de destacar, nas ações desejadas ou suas circunstâncias, elementos que necessitam de atenção moral.

Seria a teoria da regras de saliência moral estranha ao sistema kantiano? A resposta de Herman é que esta regra corresponde ao imperativo categórico, não como procedimento, mas na fórmula da humanidade. Como podemos resolver alguns problemas e refutar algumas objeções através desta interpretação? Poderíamos, por exemplo, resolver o problema da mentira no caso de ela ser necessária para salvar uma vida, absorvendo este elemento relevante na expressão da máxima. O teste do imperativo categórico não se aplicaria a "deve-se fazer uma promessa falsa quando nos encontramos em dificuldades financeiras" ou "deve-se mentir quando tenho necessidade", mas a questão "deve-se fazer uma promessa falsa quando a vida de alguém está em perigo?". Com esta modificação, poderíamos resolver o problema do homem que deve dizer a verdade quando um assassino lhe pergunta sobre o paradeiro de seu amigo.

Poderíamos também dar conta de um outro problema da ética kantiana, sua aparente atemporalidade. Mudanças nas regras de saliência moral, como a consideração dos direitos das mulheres ou outros indivíduos, significam mudanças no que levamos ao procedimento do imperativo categórico.

Em relação às máximas, considero que as releituras contemporâneas de Kant apresentam formas de lidar com as objeções clássicas a esta doutrina ética. Se, em certa medida, elas nos

[28] Herman, *op. cit.*, p. 77

oferecem algo como um kantismo mitigado, com ambição menor do que a original, elas nos presenteiam, ao menos, com uma doutrina mais atual e satisfatória.

III. Psicologia empírica, Antropologia e Metafísica dos Costumes em Kant

Este capítulo tem como objetivo explorar a relação entre psicologia empírica, antropologia e metafísica moral em Kant. Há lugar para a psicologia empírica e para a antropologia na filosofia moral kantiana? Se esta é fundamentada em princípios a priori, qual a validade, para além da mera curiosidade do erudito, do conhecimento das peculiaridades empíricas do ser humano? A segunda questão refere-se à relação que Kant estabelece entre psicologia empírica e antropologia e como ambas se relacionam com a filosofia moral. Vou tentar mostrar que esta relação passa por três momentos na obra kantiana: um primeiro momento, no qual Kant ensina a psicologia empírica como parte da metafísica, seguindo o texto de Baumgarten, um segundo momento, cuja referência é a *Fundamentação*, corroborada pelas anotações de Mrongovius, onde a psicologia empírica e a antropologia são alheias à investigação do filósofo, e um terceiro, exemplificado pela *Antropologia do Ponto de Vista Pragmático* e pela *Metafísica dos Costumes*, onde uma concepção de natureza humana faz parte de uma metafísica da moral.

III.1. A psicologia empírica numa teoria moral a priori[1]

Qual o papel de um conhecimento empírico para uma teoria *a priori*? Se colocarmos a questão nestes termos, a resposta seria fácil: nenhum. Contudo, uma teoria moral, ainda que possa obter seu princípio moral supremo sem considerações sobre a natureza humana, não pode deixar de indagar sobre a aplicabilidade destes princípios aos seres racionais sensíveis. O objeto do que podemos chamar de psicologia empírica é a natureza empírica do homem. Tal objeto é tratado por Kant com especial ênfase na *Antropologia* e nas

[1] Uma versão preliminar deste capítulo foi apresentado na reunião do GT- Kant da Anpof, 2002, São Paulo e publicada, posteriormente, na revista eletrônica Kant-e-prints. Gostaria de agradecer a Zeljko Loparic, Robert Louden, Ricardo Terra e José Heck pelos comentários e críticas às várias versões deste texto.

Lições sobre Metafísica. Sem dúvida, a descrição empírica das faculdades do ser humano não faz parte da determinação dos princípios *a priori* da moralidade, assim como as leis particulares da natureza não nos fornecem conceitos *a priori*. Porém, da mesma forma como a física, o estudo empírico das leis da natureza, deve concordar com o conhecimento *a priori* obtido na *Crítica da Razão Pura*, a ciência empírica do homem deve mostrar o mesmo no que toca à lei da moralidade obtida na *Fundamentação* e na *Crítica da Razão Prática*.

A relação entre a metafísica moral e a filosofia empírica kantiana poderia ser enunciada em duas teses, uma mais forte, outra mais fraca. A tese forte defenderia que o conteúdo da filosofia moral se prestasse a verificação empírica, a tese fraca seria que, ao menos, elas não fossem contraditórias. Kant, em várias passagens, opõe-se frontalmente a tese forte. Na *Fundamentação*, ele nos alerta sobre o prejuízo causado por aqueles que pretendem extrair a moralidade da experiência: "Se até agora"- Kant ressalta, referindo-se ao método da primeira seção da *Fundamentação*- "retiramos nosso conceito de dever do uso comum da nossa razão prática, não deve ser inferido, de forma alguma, que o tratamos como um conceito da experiência" (G, 4: 406). De fato, alerta o filósofo, "não se pode dar pior conselho à moralidade do que querer derivá-la de exemplos" (G, 4: 408).

Além disso, a obra kantiana é repleta de referências à impossibilidade de determinarmos empiricamente a moralidade das ações, visto que não temos acesso aos motivos e aos móbeis alheios. A mera observação das ações não nos dará acesso à moralidade destas: o merceeiro pode não aumentar o preço por dever ou interesse egoísta, assim como o filantropo pode ajudar os necessitados por compaixão e não por respeito à lei. Não só a intenção alheia é opaca, nós não temos, aos moldes cartesianos, um acesso indubitável ao nosso eu e à sua motivação. A opacidade intencional deriva da impossibilidade de termos acesso pleno ao nosso eu empírico. Esta é uma das razões, segundo Allen Wood, da necessidade de uma teoria sobre o eu noumenal em Kant: "as conjecturas kantianas sobre liberdade noumenal são possíveis apenas porque nós não podemos nunca ter conhecimento empírico satisfatório sobre a mente. Se nós tivéssemos acesso confiável às causas do nosso comportamento, então seria indefensável sustentar que as causas reais são diferentes destas e transcendem toda

experiência".[2] A posição de Wood é interessante por mostrar que um dos sentidos de falarmos sobre um Eu noumenal é exatamente não podermos ter acesso ao nosso eu empírico e suas motivações.

Se não podemos ter uma prova da moralidade através da investigação empírica, resta-nos a tese fraca, a investigação empírica sobre o homem não poderia estar em contradição com a filosofia moral. As inclinações, emoções e paixões humanas, em suma, aquilo que diferencia o ser racional sensível de uma vontade divina, não se poderia constituir em obstáculo à moralidade.

Entre a investigação propriamente empírica do ser humano, suas peculiaridades, inclinações e tendências, e o princípio supremo da moralidade, há o que poderíamos chamar de princípios de aplicação. Assim como temos princípios de aplicação dos princípios a priori da experiência a objetos da experiência, nós deveríamos ter um análogo numa ciência dos princípios de aplicação da moralidade.

Num interessante texto de Paton sobre amizade[3], originalmente de 56, portanto muito antes da publicação das *Vorlesungen über Anthropologie* e dos comentários sobre estas anotações de alunos, esse tradicional comentador já atentava para a importância da antropologia em Kant. Ele ressalta que Kant deu aulas sobre a Antropologia por 30 anos e que considerava esta como sendo uma incumbência importante da sua tarefa como professor de filosofia pura. Lembra ainda que o filósofo considerava as aulas sobre antropologia e geografia física como importantes para o conhecimento do mundo e da natureza humana, sem o qual o dever prescrito pela razão não pode ser colocado em prática. Contudo, ressalta Paton, Kant distinguia três níveis: o nível dos princípios morais, dos princípios de aplicação e a psicologia propriamente dita: "pensar sobre princípios morais últimos deve, tal como Kant sempre insistiu, ser claramente distinto de pensar sobre sua aplicação com o auxílio da psicologia e ambos devem ser distintos do estudo da própria psicologia. Para ser abrangente, não é necessário ser confuso"[4].

Ainda que possamos concordar com Paton sobre a necessidade de distinguir estes três níveis, Kant nem sempre foi

[2] WOOD, "Practical Anthropology", p. 469.
[3] PATON, "Kant on Friendship", p. 133-173.
[4] Ibid., p. 147.

claro sobre isso. A identidade ou não da psicologia e antropologia, o lugar da antropologia no sistema e mesmo a concepção tardia de uma antropologia pragmática mostra que a distinção destes níveis não é tão precisa na obra kantiana. Nosso propósito agora será rastrear alguns momentos desta, a fim de mostrar estes deslocamentos de *locus* e sentido.

III.2. Lições sobre Metafísica: o refúgio provisório da psicologia empírica

Nas aulas sobre Metafísica ministradas nos meados dos anos 70, Kant, seguindo Baumgarten, expõe, como parte do seu curso, as doutrinas da psicologia racional e psicologia empírica. Nas anotações dos alunos agrupadas como *Metaphysik* L1, nos é exposta a analogia que a física mantém com a psicologia. Ambas fazem parte do que é chamado de fisiologia, compreendida como o conhecimento do objeto dos sentidos. A soma de todos os objetos dos sentidos é a natureza, logo, fisiologia é o conhecimento da natureza. A fisiologia pode ser empírica ou racional: "Fisiologia empírica é o conhecimento dos objetos dos sentidos, na medida em que são obtidos a partir dos princípios da experiência; fisiologia racional é o conhecimento dos objetos, na medida em que é obtido, não da experiência, mas de um conceito da razão". (ML1, 28:221) Aqui Kant esclarece que a divisão entre empírico e racional refere-se apenas à forma do conhecimento, não ao seu objeto:

> "O objeto é sempre um objeto dos sentidos e da experiência, apenas seu conhecimento pode ser obtido através dos conceitos puros da razão, por esta razão a fisiologia é distinta da filosofia transcendental, na qual o objeto não é retirado da experiência, mas da razão pura". (ML1, 28: 222)

Um exemplo do que seria fisiologia racional <*physiologia rationalis*> é dado pelo estudo da doutrina do movimento através do conceito de corpo: um corpo é infinitamente divisível, uma quantidade de matéria pertence a ele, a matéria ocupa espaço, a matéria possui uma inércia, logo ela só pode mover-se através de um poder exterior. Aqui nós compreendemos um objeto dos sentidos, o movimento dos

corpos, através de um conceito, o conceito de corpo. Outras propriedades dos corpos seriam estudadas pela fisiologia empírica < *physiologia empirica*>: os corpos atraem uns aos outros, são pesados etc.

A classificação da fisiologia pode ser feita segundo a forma (racional e empírica) e também segundo o objeto ou a matéria. Temos, então, a divisão segundo os objetos do sentido externo e do sentido interno: a fisiologia do sentido externo é a física; do sentido interno, a psicologia. Ambas são, por sua vez, desdobradas numa parte racional e outra empírica.

A metafísica é defendida como ciência da razão pura; logo, nem a física empírica, nem a psicologia empírica devem ter lugar aí. Contudo a psicologia empírica é tratada dentro da metafísica. Qual a razão disto? Kant responde:

> "A razão pela qual a psicologia empírica <*psychologia empirica*> foi colocada na Metafísica é claramente a seguinte: ninguém nunca soube realmente o que é metafísica, ainda que ela tenha sido exposta por tanto tempo. Não se sabia como determinar seus limites, logo se coloca aí muito do que não realmente lhe pertencia (...) A segunda causa foi claramente a seguinte: a doutrina da experiência das aparências da alma não chegou a nenhum sistema que pudesse constituir uma disciplina acadêmica separada". (ML1, 28: 223)

Havia, portanto, um costume de colocar a psicologia empírica dentro do estudo da metafísica, que se devia à indefinição dos limites desta, bem como ao estado ainda incipiente daquela enquanto doutrina completa. Contudo, Kant prevê, "com o tempo, haverá expedições para conhecer os seres humanos, assim como foi realizado para se familiarizar com as plantas e animais". (28: 224)

O interessante é que Kant nos diz o seguinte: nós não sabemos porque a psicologia empírica deve ter um lugar na *Metafísica* e, se ela o tem, deve-se à imprecisão do termo *Metafísica* e ao fato da psicologia não ter desenvolvido-se ainda como ciência.

Um dos conceitos centrais da psicologia empírica é o conceito de eu: "O substrato <*substratum*> que informa e expressa o conceito de sentido interno é o conceito de eu, o qual é meramente um conceito da psicologia empírica" (ML1, 28:224). A análise deste conceito é feita

através da análise das faculdades. Eu me sinto, eu intuo a mim mesmo, como passivo ou ativo: o que pertence à minha faculdade enquanto eu sou passivo pertence à minha faculdade inferior; o que lhe pertence enquanto eu sou ativo pertence à minha faculdade superior. Temos três faculdades, de acordo com as três coisas que pertencem ao meu Eu: representações, desejos (apetites) e prazer e desprazer. O Eu é compôsto, portanto, de três faculdades (cognitiva, de desejar e de prazer e desprazer) , cada uma dividindo-se em inferior e superior. Através da faculdade cognitiva inferior, temos representações dos objetos que nos afetam; a faculdade cognitiva superior é o poder de termos representações a partir de nós mesmos. A faculdade de desejar inferior é o poder que temos de desejar objetos que nos afetam; a superior é o poder de desejar algo por nós mesmos, independente de afecção de objetos. Analogamente, a faculdade de prazer e desprazer inferior é a capacidade de sentir satisfação (*Wohlgefallen/ complatentia*) ou não-satisfação pelos objetos que nos afetam. As faculdades inferiores têm como condição a afecção por objetos, as faculdades superiores tem como característica, ao contrário, exatamente a independência desta afecção.

Em relação a esta exposição, é interessante fazer algumas observações. Primeiramente, o que se poderia denominar, de modo geral, de uma doutrina das faculdades é, no contexto destas *Lições*, tratado como psicologia empírica. A esta se opõe uma psicologia racional, que trata da substancialidade, imortalidade e interação da alma com outras substâncias. Em segundo lugar, cabe salientar que a filosofia crítica vai abalar os pilares, não da psicologia empírica, mas da psicologia racional. O que é refutado na *Crítica da Razão pura*, principalmente nos paralogismos, é a substancialidade da alma e o que a acompanha: simplicidade, unicidade etc.. A filosofia crítica é a refutação da tentativa de conhecer objetos do sentido interno através de conceitos (de substancia, de uno etc), não a tentativa de conhecer os objetos do sentido interno através da experiência. A concepção de eu transcendental é contrária ao eu substancializado da psicologia racional, mas não é incompatível com o estudo do eu empírico, enquanto objeto do sentido interno. Isso explicaria, talvez, porque a psicologia empírica é tolerada e até mesmo acolhida.

É mister atentar para o fato de que a *Crítica da Razão Pura*, que pretende destruir as bases da psicologia racional, reduzindo-a a

uma lógica da ilusão, ainda concede um abrigo temporário à psicologia empírica:

"Todavia, de acordo com o uso da escolástica, devemos conceder ainda a ela (a psicologia empírica) um pequeno espaço na metafísica, (mas somente como episódio), e isto por motivos de economia, porque ainda não é tão rica para constituir isoladamente um estudo e, todavia, é demasiado importante para que se possa repelir inteiramente ou ligá-la a outra matéria, com a qual tivesse ainda menos parentesco do que com a metafísica." B876/7

III.3. Fundamentação: separação radical entre antropologia prática e metafísica moral

Na Introdução à *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, somos confrontados com uma nítida separação entre metafísica e psicologia empírica. A ética se divide em uma metafísica dos costumes e uma antropologia prática. Após introduzir as três ciências básicas desde os gregos (física, ética e lógica), Kant afirma que as duas primeiras tratam de objetos, enquanto a segunda é formal. Temos uma ciência das leis da natureza e outra das leis da liberdade, que admitem uma parte pura e uma parte empírica. A física possui uma parte empírica, mas também uma parte racional, metafísica da natureza, o mesmo acontecendo com a ética, cuja parte empírica denomina-se *antropologia prática* e a parte pura, *metafísica dos costumes*. (G, 4:388, grifo meu). Esta nos dá a lei segundo a qual tudo deve acontecer, enquanto aquela nos fornece informações sobre a natureza humana, cuja obtenção deve estar a cargo de um outro profissional, não um filósofo, o qual deve procurar apenas os primeiros princípios.

Duas observações fazem-se necessárias aqui. Primeiro, o domínio empírico, neste texto de 85, não se refere a uma psicologia empírica, tal como nas *Lições de Metafísica* de meados dos anos 70. Isto não significa que a psicologia empírica foi banida do domínio da filosofia moral, mas que foi incorporada à antropologia prática. Uma das provas dessa incorporação é a afirmação contida na *Crítica da Razão Pura* sobre o destino provável de uma psicologia empírica, tão logo pudesse abandonar seu refúgio provisório: "Ela (a psicologia empírica) é apenas uma estrangeira há muita aceita, a qual se garante refúgio até que ela possa ser aceita numa antropologia

completa." (KrV, A 849, B 877) Se compararmos os diferentes conjuntos de notas das *Lições sobre Antropologia*, podemos ver a mesma diferença[5]: nas *Lições da Antropologia* de 72/73 (Ant, 25:8), há uma sinonímia entre antropologia e psicologia empírica; nas *Lições de Antropologia* de 80 (Ant, 25:243) e na *Crítica da Razão Pura*, a psicologia empírica é parte de uma antropologia e lida com o sentido interno.

A divisão da filosofia em uma parte pura e outra empírica é relatada também nas anotações de Mrongovius de 1785, ano de publicação da *Fundamentação*:

> "A metafísica dos costumes ou *metaphysica pura* é apenas a primeira parte da moral- a segunda parte é *philosophia moralis aplicata*, antropologia moral, a qual pertencem os princípios empíricos. É exatamente como na metafísica e na física. A moral não pode ser construída sob princípios empíricos, pois isto acarreta uma necessidade, não absoluta, mas condicional. (...) *Moralia pura* é baseada em leis necessárias e portanto, não pode ser fundada sobre a constituição particular do ser humano. A constituição particular do ser humano, e as leis nela baseadas, tornam-se importantes na Antropologia moral, sob o nome de ética" (*Moral Mongrovius* II 29:599)

Contudo, conforme nos alerta Allen Wood[6], Kant não sabia ainda, na época da publicação da *Fundamentação*, como seria sua *Metafísica dos Costumes*, nem uma antropologia prática. A *Fundamentação* ainda não é a *Metafísica dos Costumes* e o projeto desta como absolutamente separada de tudo que é empírico ainda é algo a ser construído. A *Fundamentação* trata da obtenção do princípio da moralidade, a saber, o imperativo categórico. Ainda que utilizando exemplos nos quais aparecem alguns elementos relativos à natureza humana, pode-se afirmar que o procedimento de obtenção do imperativo categórico faz-se sem uma substantiva contribuição destes elementos. Se a obtenção do que se deve fazer é obtida sem elementos empíricos, em nenhum lugar Kant afirma que a filosofia moral não engloba

[5] Esta incorporação foi mostrada por Allen Wood, *op. cit.* 464.
[6] Ibid., p. 458.

uma parte empírica. Ao contrário, a filosofia moral é a metafísica moral somada a uma antropologia prática.

III.4. Metafísica dos Costumes: princípios de aplicação

Se, nos anos 70, o discurso sobre a psicologia empírica encontrava um abrigo, ainda que provisório, na metafísica, se, a partir da *Fundamentação* (1785), se institui a nítida separação entre um domínio *a priori* e um domínio empírico da filosofia moral, a *Metafísica dos Costumes* (1797*)* nos brinda com um panorama um pouco mais complexo do que o refúgio provisório ou a separação radical. Vejamos a introdução desta:

> "Da mesma forma que devem existir princípios numa metafísica da natureza para aplicação daqueles mais altos princípios da natureza em geral a objetos da experiência, uma metafísica dos costumes não pode dispensar princípios de aplicação, e nós devemos freqüentemente tomar como objeto a natureza particular dos seres humanos, a qual é conhecida pela experiência, a fim de mostrar nela o que pode ser inferida de princípios morais universais (...) uma metafísica dos costumes não pode ser baseada numa antropologia, mas pode ser aplicada a ela". (MS, 6:217)

Aqui há claramente uma analogia entre uma metafísica moral e uma metafísica da natureza: ambas trazem consigo princípios de aplicação a objetos particulares. No caso da metafísica moral, esse objeto particular é a natureza humana. Os primeiros princípios de uma metafísica moral não podem estar baseados numa antropologia, mas devem poder ser aplicados a esta. Kant parece responder implicitamente à crítica posterior endereçada a ele sobre a inefetividade de sua teoria prática: ele realmente não tinha a intenção de criar princípios que não pudessem ser aplicados à natureza humana, apenas a fonte do princípio deve ser a razão. A aplicação do princípio ao ser humano, a fim de determinar, por exemplo, deveres particulares de virtude, necessitam do exame de algumas particularidades da natureza humana. A determinação destas

particularidades moralmente relevantes da natureza humana vão nos dizer se a lei moral poderá ser eficaz ou não. "O complemento de uma metafísica dos costumes, o outro membro da divisão da filosofia prática como um todo"-afirma Kant-"seria a *antropologia moral*, a qual, todavia, trataria apenas das condições subjetivas da natureza humana que atrapalham ou ajudam as pessoas a cumprir as leis da metafísica dos costumes" (MS, 6: 217, grifo meu).

III.5. A noção de Antropologia pragmática

A Antropologia publicada em 98 expõe o conhecimento da natureza humana de forma distinta de uma antropologia prática ou de uma mera psicologia empírica. É o que Kant chama de antropologia pragmática. Começaremos pela questão: o que esta Antropologia não é? Ela não é fisiológica, mas pragmática. O conhecimento do homem pode ser dado a partir de um ponto de vista pragmático ou fisiológico. "Conhecimento fisiológico do homem visa à investigação do que a natureza faz do homem, enquanto o conhecimento pragmático do homem visa ao que o homem faz, pode ou deve fazer de si como um ser que age livremente."

Além de um conhecimento do homem no exercício de sua liberdade, ela é também um conhecimento do mundo (*Weltkenntnis*), enquanto contém conhecimento das coisas do mundo: dos animais, plantas, minerais de vários lugares. Além disso, ela incorpora o conhecimento do homem enquanto cidadão do mundo. Tal conhecimento pode ser adquirido através de viagens ou mesmo de livros de viagens. Até mesmo a literatura pode ser uma boa fonte de conhecimento do homem enquanto cidadão do mundo: personagens de Richardson e Moliére são modelos de compreensão da natureza humana, ainda que seus traços possam ser aumentados.

Os comentários sobre raça e sexos ocupam a segunda parte, chamada de característica. Kant abandona aqui o estilo escolástico e tenta imitar os modos dos salões tão em voga. Tenta falar sobre o estilo correto de receber, assuntos que devem ser evitados, número de pessoas ideal à mesa; arrisca algumas tiradas espirituosas sobre os temperamentos dos sexos e as características das raças. Alguns são bastante curiosos. No livro sobre a faculdade de desejar, ao falar das emoções que fazem bem à saúde, Kant nos diz, por exemplo, que o choro acompanhado de um soluçar convulsivo e derramar de

lágrimas é um bom remédio para a saúde. Assim, uma viúva que não se deixa consolar, que não quer saber como secar suas lágrimas, sem perceber, está cuidando de sua saúde (Ant, 5:263). Em outra passagem, referente ao riso, ele aconselha que as crianças, principalmente as meninas, sejam acostumadas a sorrisos largos e francos, porque a alegria expressa nos seus traços faciais irá gradualmente imprimir no seu eu interior uma disposição à alegria e sociabilidade (Ant, 7:265). Outro comentário curioso e talvez bastante inovador quando ao sexo feminino: ele admite a *coqueterie*, ou seja, o flerte social de uma mulher casada com outros homens, visto que uma jovem esposa sempre corre o risco de ficar viúva, o que faz com que ela distribua seus charmes aqueles que seriam possíveis pretendentes caso isso ocorresse (Ant, 7:219).

Alguns outros comentários são bastante ilustrativos sobre a sociabilidade da época. Tal é o caso das regras que devem ser seguidas numa recepção. Para uma boa recepção, os convidados devem ser no mínimo de três e no máximo de dez pessoas, a conversação durante o jantar deve seguir três estágios: narração, argumentação e gracejos. Este terceiro estágio é apropriado, visto que os convidados já comeram em demasia e a argumentação exige muita energia, não mais disponível, devido às exigências da digestão.

Concluindo a *Antropologia* do ponto de vista pragmático reelabora os conteúdos apresentados nas *Lições de Metafísica* e nas *Observações sobre o belo e o sublime*. Os primeiros deixam de ser apenas a simples doutrina da aparência do sentido interno e o discurso sobre as faculdades é transformado a partir da concepção do eu transcendental. A ideia da construção através da liberdade, o apelo ao *Weltkenntni*s são inovadores no que toca ao discurso sobre as raças e sexos, apresentados na característica.

Pretendeu-se mostrar as várias fases pelas quais passaram a definição de psicologia empírica e antropologia. Conforme pudemos ver, a psicologia empírica, ministrada nas aulas de metafísica não é destituída de sentido pelo advento da filosofia crítica. Ela é absorvida no que Kant chama de Antropologia, a qual recebe os adjetivos de moral, prática ou pragmática. Logo, seu conteúdo, tal como o conteúdo relativo aos princípios puros da moralidade, são ambos parte de uma filosofia prática. Assim como a experiência não

nos pode dar princípios da moralidade, estes, sem o conhecimento da natureza humana, seriam ineficazes.

O que não fica claro no sistema kantiano é qual é realmente o complemento de uma metafísica moral, ou seja, qual a amplitude de uma antropologia prática. Seria esta composta apenas daquilo que foi objeto da *Antropologia do ponto de vista pragmático*? Uma resposta possível seria que não há um texto específico que esgote a antropologia prática. Esta seria tratada, tanto na *Antropologia* publicada, quanto na Religião nos limites da simples razão e na própria *Metafísica dos Costumes*, abarcando os conteúdos sobre a natureza humana que aparecem na *Doutrina das virtudes*, bem como na *Doutrina do Direito*. Todos estes textos tratam, de forma não exaustiva, daquilo que parece ser o objeto da aplicação de uma metafísica moral: uma antropologia prática, ou seja, a natureza do ser racional sensível.

III.6. A parte impura da ética

A teoria moral kantiana possui um parte pura e outra que, por contraste, chamaremos de impura [7]. Podemos constatar esta união de duas partes nas já citadas anotações de Mongrovius [8]dos cursos de ética ministrados por Kant. Segundo essas, a *metaphysica pura* é apenas a primeira parte da moral- a segunda parte é *philosophia moralis aplicata*, antropologia moral, a qual pertence os princípios empíricos. A constituição particular do ser humano, e as leis nela baseadas, dão o conteúdo de uma Antropologia moral

Aceitas essas duas partes da ética kantiana, nosso problema é localizar que textos dizem respeito à *metaphysica pura* e quais são a expressão da *philosophia moralis* aplicata. Minha tese é que esta é composta, não apenas da *Antropologia de um ponto de vista pragmático* (1798), como o nome poderia supor, mas também da *Metafísica dos Costumes* (1797) e de textos como a religião, pedagogia etc. Todos estes textos são analisados elementos da constituição particular do ser humano.

A Antropologia do ponto de vista pragmático não trata, como bem explica a *Introdução* (Ant, 7:119), de conhecimentos fisiológicos do

[7] Amparo-me aqui no livro de Robert Louden, *Kant's Impure Ethics*. Louden defende que a ética kantiana é composta de uma parte pura e a priori, e uma parte impura, a qual é exposta nos escritos antropológicos, bem como na *Doutrina da Virtude.*

[8] *Moral Mrongovius,* II 29:599

homem, mas do que o ser humano, com uma determinada constituição sensível, tornou-se no uso de sua liberdade. A *Metafísica dos Costumes*, por sua vez, explicita as condições sensíveis dos seres humanos para a recepção efetiva e aplicação da lei moral, a qual foi obtida através do *Faktum der Vernunft*.

Se a prova da lei moral é obtida a priori na *Crítica da Razão Prática,* as condições sensíveis que possibilitam a aplicação desta são tematizadas principalmente na *Metafísica dos Costumes*. Nela podemos dizer que já estamos frente ao que Mrongovius denominou, segundo as aulas de Kant, de *philosophia moralis aplicata*, cujo objetivo é exatamente determinar os limites da validade do obtido na parte referente à *moralia pura* para um objeto específico, qual seja, a natureza humana. Aquela nos daria os princípios de aplicação desta. Conforme Kant, a uma metafísica dos costumes não pode prescindir de princípios de aplicação à natureza particular dos seres humanos, a qual é conhecida pela experiência.(MS, 6:217) A Pedagogia e a Religão, por sua vez, também dissertam sobre as peculiaridades do ser humano e como estes podem ser educados para a virtude e para a moralidade.

Se, em linhas gerias, todas estas obras tratam da constituição do ser racional sensível e das condições de possibilidade da moralidade, teriam elas o mesmo nível de particularidade? Ou algumas poderiam ser classificadas como pertencendo ao que Paton já chamara de princípios de aplicação e outras à psicologia empírica?

No seu recente livro, *Kant´s Impure Ethics*, Robert Louden apresenta uma importante contribuição para esta discussão. O livro de Louden vem mostrar que Kant oferece, além de princípios puros, não empíricos, uma ética que não é pura. Esta parte foi denominada, pelo próprio Kant de "antropologia moral", "antropologia prática" ou "filosofia moral aplicada". Estes termos referem-se ao estudo empírico do ser humano, que Louden denomina de *ética impura*, para contrastar com uma ética pura, que consiste em princípios *a priori*, não empíricos. Louden não nega que a parte pura da Ética nos dá o fundamento da filosofia prática kantiana e, portanto, é mais importante do que a parte "impura". Contudo, o autor chama a atenção para o fato que Kant dedicou muitos dos seus escritos e aulas ao estudo empírico do ser humano, o qual seria necessário para a aplicação daqueles princípios.

A parte pura e a parte impura da ética kantiana são ambas necessárias e complementares. Desconsiderar esta última seria, não apenas desconsiderar uma parte importante da obra de Kant, como também fornecer material para a crítica e a ironia em relação a uma filosofia prática cega às peculiaridades do ser humano e, portanto, à própria aplicabilidade de seus princípios. Louden não é, todavia, inconsciente desta possível estranheza por parte dos que defendem um estrito formalismo na ética kantiana. Ele mesmo se pergunta[9] "como pode existir algo como uma ética empírica ou antropologia moral para um ferrenho antinaturalista como Kant, o qual escreve... que moral não pode nunca conter nada mais do que princípios puros a priori (visto que a liberdade não pode em circunstância alguma ser um objeto de experiência)? (*Erste Eilentung*, KU, 20:195)

Ao mesmo tempo, Kant admite explicitamente que a antropologia moral é baseada na experiência, sendo o complemento de uma metafísica dos costumes (MS, 6:217,385,406) Como conciliar a metafísica moral com a antropologia, sendo que ambas parecem necessárias para o projeto ético kantiano?

Comecemos respondendo o *que a ética impura não é*. A ética impura não é um conteúdo empírico que deve ser misturado aos princípios a priori. Louden reforça a ideia de que há um dever indispensável de expor a parte pura de forma separada e completamente distinta da parte empírica da ética, pois, como Kant já enunciava na *Fundamentação*, uma teoria na qual a parte pura e empírica estão misturadas não merece o nome de filosofia moral, visto que tal mistura perverte a pureza da moralidade (G, 4:390). Os elementos empíricos também não são responsáveis pela obtenção dos princípios puros, ainda que às vezes possam ilustrar esses princípios, como nos exemplos da *Fundamentação*, onde humanos suicidas, filantrópicos, donos de mercearias ilustram a aplicação do princípio da moralidade. A ética impura é necessária quando da aplicação de princípios puros a circunstâncias empíricas, nas quais temos seres sensíveis racionais como agentes morais. Para que uma ação seja moral, contudo, o princípio puro, isto é, não empírico, deve ser o fundamento de determinação da vontade.

Louden apresenta uma classificação do que denominou de domínios da impureza (*fields of impurity*): educação, antropologia, arte,

[9] Louden, op. Cit., p. 7

religião e história. Como podemos ver, não se trata do estudo fisiológico ou psicológico do homem, como bem já alertara Kant na *Antropologia do ponto de Vista Pragmático*, mas daquilo que o homem fez de sua natureza através do uso de sua liberdade. Assim, o estudo da pedagogia diz respeito à estratégia de educação moral através do treinamento das habilidades do julgar prático. Na *Antropologia*, novamente temos a importância da universalidade da ética kantiana, mesmo nos estudos dos subgrupos raciais e de gênero. Na arte e religião, veremos como a apreciação estética serve aos propósitos da moralidade e como as instituições religiosas auxiliam a construção de uma comunidade moral global. Na História, é enfatizada a concepção de progresso histórico como um desenvolvimento em direção a uma sociedade cosmopolita.

Um dos pontos mais brilhantes da abordagem de Louden é a exposição de níveis de impureza da ética kantiana, visto que esta não é composta apenas por um nível puro e outro impuro, mas igualmente pelo nível dos princípios de aplicação do primeiro ao segundo e pela determinação de deveres específicos de seres racionais sensíveis.

O primeiro nível da ética kantiana seria a ética pura. Neste, conforme Kant afirma na *Crítica da Razão Pura*, "ética pura... contém apenas as leis morais necessárias de uma vontade livre em geral" (KrV, A 55). Neste nível de total abstração, nenhuma informação sobre a natureza peculiar do ser humano ou de outro tipo de ser racional é permitida. Contudo, nem a própria *Fundamentação* se enquadraria numa ética pura neste sentido mais estrito, visto que este texto fala de limitações subjetivas e obstáculos, bem como da forma como a lei moral deve ser recebida enquanto imperativo, o que não é válido para todo ser racional.

O segundo nível, presente na *Fundamentação,* seria denominado de *Moralidade para seres finitos racionais.* Aqui, nenhum dos princípios enunciados depende de informações específicas sobre a natureza e cultura humana, ainda que o imperativo categórico seja válido para agentes racionais finitos, conscientes do princípio moral, mas cujas inclinações opõem-se a este. Temos ainda um terceiro nível, representado pelo projeto da *Metafísica dos Costumes*, cujo objetivo é determinar deveres morais para seres humanos como tais. A determinação dos deveres, enquanto deveres humanos, só é

possível na medida em que conhecemos a constituição dos seres humanos (cf MS, 6:217), conhecimento que requer algumas mínimas informações empíricas, as quais não entram no nível de especificidade do conhecimento de culturas, raças e gênero. Que informações empíricas seriam necessárias para a determinação dos deveres para os seres humanos? Deveríamos ter conhecimentos gerais sobre a natureza humana, tais como os instintos, inclinações, capacidades e faculdades de seres humanos, a fim de podermos aplicar a lei moral a este tipo de ser. O projeto de determinação de deveres específicos para seres humanos ainda faz parte da metafísica, visto que o conhecimento empírico não é incorporado ao sistema (MS, 6:205).

Se a determinação de deveres específicos para os seres humanos é objeto da Metafísica, contudo, o estudo específico das peculiaridades humanas que ajudam ou dificultam o exercício da moralidade, será objeto de uma antropologia prática ou antropologia moral, conforme o texto afirma em vários momentos (MS, 6:217)

Qual o *locus* específico da antropologia moral? Esta deveria responder às seguintes questões: Quais são as paixões e inclinações que dificultam ou auxiliam a adesão aos princípios da moralidade? Como os princípios devem ser ensinados aos seres humanos? Como instituições políticas, culturais e religiosas podem ser organizadas de forma a realizar os objetivos morais? Há aspectos específicos da era moderna que auxiliam o estabelecimento e desenvolvimento da moralidade?

A *Antropologia do ponto de vista pragmático*, principalmente na sua primeira parte (didática), responde à primeira questão. Os textos pedagógicos, junto com os textos sobre religião e história parecem ser o local apropriado para respondermos às outras questões da antropologia moral. Por sua vez, a segunda parte (característica) da *Antropologia* apresenta uma descrição mais específica de subgrupos dentro da espécie humana, o que implica um conhecimento empírico mais detalhado do que o necessário numa antropologia moral.

O grau mais específico do conhecimento empírico em Kant é dado quando nos perguntamos o que fazer numa determinada situação. A filosofia kantiana, como sabemos, não nos diz o que fazer numa situação determinada; neste sentido, já estamos aqui fora do sistema kantiano. Contudo ele se ocupa destas questões ao

menos em dois textos. Nas *Lições sobre Pedagogia*, na qual recomenda que o professor ensine um catecismo moral aos alunos, através de questões casuísticas. Tal prática serviria para o desenvolvimento da capacidade de julgamento moral nos jovens. Kant dedica igualmente algumas passagens da *Metafísica dos Costumes* à casuística. Aí discute questões relativas à sexualidade, utilização de substâncias tóxicas, abuso de álcool e a correta medida de embriaguez permitida em festas. Ainda que a casuística não seja uma parte da ciência ou uma doutrina moral, ela auxilia a prática do julgamento moral, necessária principalmente para a execução dos deveres imperfeitos.

III.7. Ética impura, razão e emoção

Para a análise da relação entre razão e emoção, três momentos centrais da parte impura da ética merecem especial atenção, os quais serão aqui expostos brevemente e analisados na segunda parte deste livro. Primeiro, a insistência no cultivo de sentimentos naturais, tais como a simpatia, a fim de realizar ações benevolentes, aparentemente contradizendo o louvor do frio filantropo da *Fundamentação*. Em segundo lugar, a relação entre moralidade e sentimentos, principalmente na ideia de pressuposições estéticas para o conceito de dever. Terceiro, uma teoria das emoções e como dar conta destas, seja através do cultivo, seja através do controle. Para tal devemos ter um modelo específico para as emoções e pensar como Kant pretende controlá-las através da força da virtude.

1) A tematização dos aspectos sensíveis da moralidade continua no dever condicional de promover a simpatia. Kant não nega sua essência, a mesma que um empirista lhe atribuiria: "a simpatia pela alegria e tristeza de outrem (*Mitfreunde und Mitleid*) (*simpathia moralis*) são sentimentos sensíveis de prazer e desprazer relativo a um estado alheio de alegria ou dor"(TL, § 34, 6:456). Nós temos um dever de cultivar estes sentimentos a fim de promover atos benevolentes. Mas o interessante é notar que temos aqui uma continuação da ideia da *Fundamentação* de que o motivo deve engendrar seu próprio móbil. Ou que (2) *uma motivação objetivamente suficiente* deve engendrar (3) *um móbil subjetivamente suficiente.* Se um motivo objetivamente suficiente (lei moral) não é capaz de engendrar um móbil subjetivamente suficiente (respeito), tem-se o

dever indireto de fortalecer alguns sentimentos naturais que possam funcionar como móbil suficiente:

> "É portanto um dever não evitar lugares onde encontram-se os pobres que carecem das necessidades mais básicas, mas ao contrário, de procurá-los, e não evitar enfermarias e prisões, a fim de afastar-se de simpatias dolorosas à qual poder-se-ia não resistir, pois este é um dos impulsos dados pela natureza para fazer o que a representação do dever apenas não é suficiente".(TL, §35 , 6:457)

O cultivo da simpatia parece cumprir um papel de móbil moral, quando falta, ao respeito pela lei, a força suficiente para promover a ação.[10] Na parte impura da ética, portanto, alguns sentimentos que não possuíam valor moral na *Fundamentação*, passam a tê-lo. Parte disso se deve a uma distinção entre simpatia ativa e passiva, distinção que se encontra igualmente relativamente à gratidão. O que Kant, dentro do quadro da *Doutrina das Virtudes*, denomina de simpatia e gratidão ativas (em oposição às passivas) corresponde ao que na *Antropologia* é denominado sensitividade (*Empfindsamkeit*). Aparentemente, é sugerido que sentimentos ligados à sensitividade podem ser cultivados[11], enquanto seus análogos passivos, os afetos (*Affekten*) são incontroláveis pela razão e apenas dificultariam a realização da ação moral.

---

[10] Eu defendo no artigo "Sympathy's in Kant's Moral Philosophy", *Akten des 9. Internationaler Kant-Kongress*, Berlin: De Gruyter, 2001, que Kant aceita a simpatia, na Doutrina das Virtudes, como móbil moral, ao contrário da *Fundamentação*, onde a crítica é feita explicitamente ao filantropo compassivo. Parte desta mudança se deveria a uma sutil mudança da simpatia que poderia ser constatada se compararmos a *Antropologia Mongrovius* (1785) com a publicada (1787). Enquanto na primeira, a simpatia é um afeto, na *Antropologia* publicada, nós temos a ideia de sensitividade, capacidade de sentir ou não um estado de prazer ou dor.

[11] O sentimento de prazer e desprazer sensíveis, além da dor e prazer meramente físicos, incluem dois outros tipos de sentimentos: sensitividade (*Empfindsamkeit*) e afeto (*Affekt)* "Sensitividade(...) é uma faculdade e um poder que permite os estados de prazer e desprazer, assim como os previne de serem sentidos. Sentimentalismo, por outro lado, é uma fraqueza devido ao interesse na condição dos outros que podem fazer as vezes de sentimentalistas ao seu bel prazer, ou mesmo afetar a pessoa contrariamente à sua vontade. (Ant, 7: 236).

2) A ideia de pressuposições estéticas para a susceptibilidade da mente[12]/animo ao conceito do dever *(Ästhetishe Vorbegriffe der Empfänglichkeit des Gemuts für Pflichtbegriffe überhaupt*) aparece na Introdução da *Doutrina das Virtudes*, parágrafo XII São elas: sentimento moral (*das moralischen Gefühl*), consciência (*das Gewissen*), amor ao próximo (*die Liebe des Nächsten*) e respeito por si (*Achtung für Sich selbst*) ou auto estima. A mais importante destas pressuposições é o sentimento moral, definido como "a susceptibilidade de sentir prazer ou desprazer meramente do fato de estar consciente que nossas ações estão conforme à lei do dever" (MST, 6:399). Esse sentimento pode ser patológico ou moral; no primeiro caso, ele precede a representação da lei, no segundo, ele é posterior a essa, sendo um efeito de um conceito sobre a faculdade de sentir prazer ou desprazer.

Visto que se trata de uma predisposição natural da mente para ser afetada pelo conceito de dever, estamos no terreno da antropologia prática e não mais da *metaphysica pura*. Essa predisposição natural é um fato sobre a natureza humana: "nenhum ser moral é inteiramente despossuído de sentimento moral, pois (....) ele estaria moralmente morto"(6:399).

O sentimento moral é distinto, tanto do respeito, quanto do *moral sense* empirista. O sentimento de respeito é apenas um sentimento de temor e desprazer, enquanto o sentimento moral pode ser um sentimento de prazer, quando nossas ações estão em conformidade à lei do dever. Esta aspecto de prazer responde em certa medida ao famoso poema jocoso de Schiller, onde este afirma que Kant o ensinou a fazer com repulsa o bem que antes fazia com prazer. Fica em aberto, todavia, se o sentimento moral é o sentimento de respeito ampliado com a sensação de prazer ou se é um novo sentimento. De qualquer forma, ele não é o sentimento moral dos empiristas (*moral sense)*, pois não me dá a regra moral, mas segue a regra dada pela razão. Nós temos obrigação de cultivá-lo e fortalecê-lo, como parte da virtude, mas ele jamais dirá o que devemos fazer.

[12] Traduzo *Gemüth/ animus* por mente. Ela refere-se à segunda das instâncias da alma (*anima*, *animus*, *mens*), tendo sido traduzida por Valério Rohden, mais próxima ao latim, por ânimo.

3) O terceiro aspecto importante é a consideração das paixões e afetos como doenças da mente. Isso seria compatível com a ideia de que temos inclinações fortes, sejam elas afetos *(Affekten*) ou paixões (*Leidenschaften*), não passíveis de serem facilmente cultivadas, aos moldes aristotélicos, ou extirpadas, segundo a desejável apatia estoica. Se alguns sentimentos se prestariam a este cultivo aristotélico, tal como a simpatia, eles seriam a exceção, visto que paixões e afetos constituem-se usualmente em empecilhos para a vontade. Além disso, conforme vimos, Kant parece nos falar de uma dupla simpatia, uma simpatia-afeto e uma simpatia-sensitividade, sendo que só a segunda se prestaria ao cultivo.

Quanto às paixões (*Leidenschaften*) e afetos (*Affekten*), além dos interessantes comentários e metáforas da *Antropologia*[13], no parágrafo XV da *Doutrina da Virtude*, nos é explicado que afetos e paixões dificultam a reflexão e deliberação moral:

> "Afetos pertence ao sentimento (*Gefühl)* na medida em que, precedendo a reflexão, eles a tornam impossível ou mais difícil (...) A paixão é um desejo sensível (*sinnliche Begierde*) tornado uma permanente inclinação (*bleibende Neigung*) (ex: ódio como oposto à raiva). A calma com a qual deixa-se absorver nesta permite a reflexão e permite a mente formar princípios sobre esta e, se a inclinação incide sobre algo oposto à lei, para remoer sobre isto (*uber sie zu brütem*), e aí penetrar profundamente e tomar o mal em sua máxima, temos um mal qualificado, um verdadeiro vício".(MST, XV, 6:408)

Afetos e paixões são perniciosos; contudo, se os afetos, tal como a raiva, dificultam e impedem a reflexão momentaneamente, a

[13] Temos as metáforas relativas ao grau de enfermidade: Paixões e afetos são considerados doenças da mente (*Krankheit des Gemüts*) (Ant,7:251), excluem a soberania da razão; os afetos tornam a reflexão impossível, enquanto as paixões são ditas tumores malignos (*Krebsschäden*) para a razão pura prática (Ant, 7:266).Temos ainda quanto ao grau de força e permanência: "precipitados e irrefletidos (*animus praeceps*)" (DV, 6:408), agem como a água que rompe uma barragem (Ant, 7:252), tornam cego o agente (7:253). A paixão é um rio que cada vez cava mais fundo no seu leito, é uma atrofia permanente (7:252).

paixão, tal como o ódio, com a calma da reflexão, forma máximas contrárias à lei, fazendo com que tenhamos um vício verdadeiro, o mal que não advém apenas da fraqueza, mas do tomar conscientemente motivos não morais nas máximas.

Kant parece ser cético quanto à possibilidade de cultivo de emoções. Podemos vê-lo, tanto no comentário jocoso sobre Sócrates na *Antropologia*[14], quanto na própria *Doutrina das Virtudes*: "porque as máximas morais, ao contrário das máximas técnicas, não podem ser baseadas no hábito" (TL, XVI, Anmerkung, 6:409). A ideia de força vem, portanto, a substituir o cultivo e a apatia impossíveis: a virtude contém uma exigência positiva, colocar todas as suas capacidades sob o controle da razão, o que está além de proibir que o agente seja governado pelos seus sentimentos e inclinações, pois estes podem dominá-lo se a virtude não toma em suas mãos o controle sobre eles. O cultivo aristotélico e a apatia estoica não são suficientes para combater as inclinações. Um forte adversário, que não se deixa meramente domar ou anular, deve ser comandado e controlado. Por esta razão, virtude não é apatia, mas é *fortitudo*: a capacidade e decisão refletida de resistir às tentações da sensibilidade.

A prova de que seres com vontade e razão, quaisquer que sejam estes, estão submetidos à lei moral, independe de considerações específicas de como o ser humano é afetado. Contudo, para mostrar que *dever significa poder,* ou seja, que seres racionais sensíveis podem agir segundo o que o dever ordena, Kant necessita mostrar como a lei os afeta.

A capacidade de ser um agente moral, para nós, implica que nossa sensibilidade seja afetada, o que é feito pelo respeito e pelo sentimento moral. Sem estes sentimentos estaríamos, na expressão kantiana, mortos moralmente. Ser um agente moral, para nós, significa igualmente a possibilidade de pôr, à serviço da moralidade, sentimentos como a simpatia, quando o mero respeito pela lei não for capaz de ser um móbil suficiente. E, a fim de combater as inclinações que se opõem à moralidade, deve-se treinar a virtude como *fortitudo*, como força interior capaz de nos fazer resistir às

[14] "Muitas pessoas ate desejam ficar com raiva, e Sócrates ficava em dúvida se não seria bom ficar enraivecido algumas vezes; mas ter afetos tão sob controle que se possa deliberar quando alguém deve ou não ficar enraivecido, parece paradoxal." (Ant, 7: 252)

tentações da sensibilidade, combatendo a fraqueza inerente a uma vontade patologicamente afetada. A parte pura da ética deve, portanto, ser complementada pelas condições de validade desta para seres humanos, as quais só podem ser encontradas numa doutrina da sensibilidade moral.

Estaria Kant mais próximo dos empiristas do que desejaria? Penso que não, visto que, mesmo reconhecendo as necessárias pressuposições sensíveis da efetividade da lei moral para seres humanos, o correto em cada caso é sempre dado pela razão e não pelo sentimento. Esta é a separação última entre os teóricos dos sentimentos morais e Kant, a convicção deste que sentimentos são cegos se não forem cultivados e treinados pela razão e, principalmente, submetidos à razão.

Visto que a razão já foi por nós examinada, passemos então, à emoção.

SEGUNDA PARTE: EMOÇÕES E MORALIDADE

IV. Simpatia e móbeis morais

Pode a simpatia cumprir algum papel importante na moralidade kantiana? O objetivo deste capítulo [1] é examinar em que consiste o papel da simpatia na teoria moral kantiana, a fim de determinar se há alguma modificação essencial da *Fundamentação* em relação às obras dos anos 90, principalmente a *Doutrina da Virtude* e a *Antropologia*. O ponto de partida é a distinção entre motivo e móbil, respectivamente, fundamentos objetivos e subjetivos de uma ação. Tentarei identificar o que se constitui num motivo moral e num móbil no exemplo do Filantropo da *Fundamentação*. Mostrarei que outros sentimentos, além do respeito, que se constituem em móbil possível para a realização da ação, tornarão a ação sem valor moral. Contudo, a mera presença de outros sentimentos, tais como a simpatia, na medida em que estes não sejam móbeis da ação, não a destituem de valor moral.

Na segunda parte do capítulo, será analisado o papel que Kant reserva à simpatia na *Doutrina das Virtudes*, como um sentimento que pode ser um móbil de ações morais, quando o respeito pela lei não for um motivo suficiente para realizá-las. Os sentimentos de simpatia podem ajudar a realizar um fim de virtude, qual seja, a promoção da felicidade alheia. Por fim, tentaremos verificar se a concepção do valor moral da simpatia muda no desenrolar da obra kantiana.

Este capítulo também pretende tematizar as contribuições contemporâneas à análise do que concede valor moral a uma ação em Kant, com ênfase nos trabalhos de Henson e Hermann. Tais contribuições examinam principalmente o que foi denominado de sobredeterminação da ação, ou seja, a concepção que uma ação pode ter duas causas suficientes, no caso, dois móbeis suficientes.

---

[1] Uma versão inicial e resumida dos temas desenvolvidos neste capítulo foi apresentada no Kant Congress in Berlin, 2000, e publicada nos anais do *IX. Internationaler Kant-Kongress*, De Gruyter, 2001. Uma versão anterior deste capítulo foi publicada na revista virtual Ethic@.

Por fim, examinaremos algumas críticas a esta forma de resolver o problema da sensibilidade em Kant, as quais sustentam que pode haver uma sobredeterminação de móbeis, mas não de motivos.

IV.1. A presença da simpatia e valor moral de uma ação

Qual a razão ou causa de uma ação? Temos duas formas de responder a esta questão: uma reside em porque nós realizamos uma ação, outra no que nos impulsiona a realizá-la. Dois diferentes conceitos kantianos se aplicam aqui: um motivo é uma razão intelectual para fazer algo, um móbil o que o impulsiona a fazê-lo. Um motivo pode fornecer um móbil: saber, por exemplo, que algo é a coisa certa a fazer pode impulsionar alguém a fazê-lo. Dizer que o motivo provoca seu móbil é diferente de afirmar que uma razão nos dá o motivo. Visto que aceito a sugestão de Korsgaard que Kant é um internalista, comprometo-me com a tese de que uma razão fornece um motivo. O problema reside em saber se ter a lei moral como motivo pode ser suficiente para levar à realização da ação correta. Algumas vezes, podemos saber que uma determinada ação é correta, ter um motivo para agir desta forma, mas este não consegue nos mover à realização da ação. Podemos precisar de um outro móbil para a realização da ação. Tal é o caso do Filantropo compassivo: o que o leva a fazer caridade é sua compaixão pelo sofrimento alheio, ainda que este possa ter como motivo a lei moral. Na fraqueza da vontade, temos o motivo da lei moral, mas o respeito por esta não é suficiente para sua realização. Falta ao agente um móbil para combater os móbeis da sensibilidade.

A distinção entre razão, motivo e móbil corresponde ao nosso senso moral comum. Tal fica mais evidente quando tratamos de ações erradas. No caso de um assassinato de um homem rico, a polícia tentará investigar quem teria uma razão para tal ato, a qual poder-se-ia constituir num motivo. Suponhamos que o homem em questão tenha uma jovem esposa, a qual teria uma razão para matá-lo: ela herdaria sua fortuna. Tal razão pode ou não se constituir num motivo para o ato. Se ela for feliz no casamento, ou se considerar que matar é errado, ou se jamais arriscaria ser presa, a razão para o assassinato não se transformaria num motivo. Suponhamos que a razão seja tomada como motivo e a esposa tenha decidido matar seu

esposo. Ainda assim, sua compaixão ou o temor de uma pena pelo seu ato pode fazê-la não cometer o crime. O motivo, neste caso, não engendrou um móbil suficiente para a ação, ou competitivo em relação a outros móbeis.

Na *Fundamentação*, ao tratar das ações morais, Kant explica a distinção entre motivo e móbil: "O fundamento subjetivo do desejo é um móbil, o fundamento objetivo da vontade é um motivo" (G, 4:428). O motivo (*Bewegungsgrund***)** é o fundamento objetivo do querer enquanto o móbil (*Triebfeder***)**[2] é o fundamento subjetivo do desejar. Esta distinção é crucial ao contrastarmos ações que estão conforme ao dever à ações que são realizadas por dever. A diferença entre móbeis morais e não morais pode ser vista no exemplo do filantropo, onde encontramos dois agentes com diferentes móbeis para serem benevolentes. Nenhum deles tem "um motivo não moral como vaidade ou amor de si" para ser benevolente (G, 4:398); contudo, o primeiro tem uma inclinação natural para fazer o bem, um contentamento interno em fazer outras pessoas felizes. Ainda que tenha um motivo moral e possa ser estimada, esta ação não possui valor moral (G, 4:398). Um motivo moral não seria suficiente, portanto, para uma ação moral. Quando uma ação tem valor moral? Kant responde com o segundo Filantropo:

> "Suponha que a mente deste filantropo esteja repleta do pesar consigo mesmo, o qual extingue toda simpatia com o destino alheio, mas ele ainda tem o poder de ajudar os desgraçados, ainda que não esteja mais movido pelas necessidades alheias, visto que está suficientemente preocupado consigo mesmo. Suponha que, mesmo que não sendo movido por nenhuma inclinação, ele saia desta insensibilidade e faça a ação sem nenhuma inclinação, apenas pelo respeito à lei, então, pela primeira vez, sua ação possui valor moral genuíno." (G, 4:398)

[2] Usarei aqui *motivo* como tradução para *Bewegungsgrung* e *móbil* para a tradução de *Triebfeder*, como é usual nas traduções em língua portuguesa. Vale notar que Mary Gregor, utiliza os termos motive/ incentive, na tradução adotada no volume *Practical Philosophy* do *The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

Ao contrário do filantropo compassivo, o insensível realiza a ação com valor moral; consequentemente, a ausência de simpatia e a insensibilidade do agente parece dotar a ação de valor moral. Se considerarmos este exemplo à luz da história da Filosofia, ele é claramente provocativo. Dizer que a ação benevolente do homem que não é tocado pela miséria alheia tem valor moral obviamente acentua sua diferença com os empiristas e teóricos dos sentimentos morais, tais como Hume e Hutcheson, os quais atribuem à simpatia o papel de um motivo virtuoso. Hume inclusive duvida da existência de alguma criatura completamente desprovida de simpatia, que ele denomina de monstro da fantasia.[3]

Mas da negação kantiana da virtude empirista da simpatia, pode-se concluir que a mera presença da simpatia torna a ação sem valor moral? Se a resposta é "sim", não deveríamos ficar atônitos com a condenação de um sentimento tão valorizado pelo nosso senso moral comum? Há alguma interpretação alternativa de Kant que não nos leve a esta bizarra conclusão?

Por mais de dois séculos, o exemplo do filantropo tem despertado a crítica dos comentadores. O início dessa crítica pode ser buscada no comentário bem humorado dos versos de Schiller: Kant recomendaria que se fizesse com aversão aquele bem que se fazia com prazer. Pode a virtude residir na insensibilidade e indiferença para com aqueles que são o objeto de nossa ação? Talvez devido ao fato que os versos de Schiller atravessaram dois séculos a assombrar os defensores de Kant, vimos surgir, nos últimos vinte anos, tentativas de defesa de Kant que tentam minorar a força de suas afirmações. Uma das mais conhecidas é a elaboração de Henson.

Henson[4] tenta responder duas questões principais relacionadas ao instigante exemplo do filantropo:

(1) O que significa atribuir valor moral a uma ação?

[3] Hume afirma: "Podemos ousar afirmar que não há nenhuma criatura humana, para quem a aparência da felicidade (se não houver aí lugar para a inveja ou vingança) não nos dê prazer, e da infelicidade, constrangimento e apreensão." David Hume, *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*, edited by J.B. Schneewind. Indianapolis: Hacket Publishing Company, 1983, 52.

[4] Henson, R. "What Kant might have said: moral worth and the overdetermination of a dutiful action", p. 39-54.

(2) Sob que circunstâncias podemos dizer que uma ação possui valor moral?

A primeira questão tem duas respostas possíveis:

(1a) "Que o agente, no momento da ação, estava numa condição moral adequada, ou seja, a devoção ao dever estava viva e presente no seu coração"[5]

(1b) "Que ele merece uma condecoração especial pois venceu uma árdua batalha na eterna guerra contra o mal"[6]

A segunda questão também admite duas respostas:

(2a) "Se a reverência ao dever estiver presente e for suficiente para realizar a ação;[7]

(2b) "Se motivos cooperativos estivessem presentes, devemos dizer que a ação não foi realizada por dever."[8]

As respostas do tipo (a) fornecem o modelo denominado por Henson de *fitness report model*, as respostas do tipo (b) dão o foi denominado de *battle citation model*. De acordo com o *battle citation model*, uma ação tem valor moral apenas se o respeito pelo dever for o único motivo que leva à ação por dever. No *fitness report model*, outras inclinações podem estar presentes, desde que o respeito pelo dever tivesse sido suficiente por si mesmo, ainda que outros motivos também estivessem presentes e pudessem também ter sido suficientes.

De acordo com o *fitness report model*, não há necessidade de banir todas as inclinações em direção à ação, caso o respeito tivesse sido uma razão suficiente para causar a ação. Henson sugere uma possível distinção entre a *Fundamentação* e a *Metafísica dos Costumes*. De acordo com ele, a *Fundamentação* está de acordo com o *battle citation model* e a Metafísica dos Costumes com o *fitness model*, pois nesta obra a simpatia pode estar presente numa ação moralmente valiosa.

Henson, então, ao perguntar-se o que significa atribuir valor moral a uma ação, defende então que o texto kantiano admite duas

[5] *Ibid*, p. 42.
[6] *Ibid*, p. 42.
[7] *Ibid*, p. 44.
[8] *Ibid*, p. 44.

respostas a esta questão, as quais se conformariam aos dois modelos: *Battle Citation* e *Fitness model*[9]. Segundo o primeiro, a mera presença da inclinação tiraria o valor moral de uma ação; segundo o *Fitness model*, a ação teria seu valor moral preservado, desde que o respeito pela lei estivesse presente e tivesse sido suficiente, na ausência da inclinação, para a realização do dever. Esta interpretação admite que ações sobre-determinadas possam ter valor moral para Kant. Ações sobre-determinadas são aquelas nas quais tanto a inclinação, quando a lei moral e o respeito por esta pudessem ter sido motivos suficientes, na ausência do outro, para a realização da ação. Tal concepção foi aceita por outros comentadores, entre eles, Bárbara Herman[10] e Márcia Baron[11].

Barbara Herman considera o mesmo problema no seu livro *The Practice of Moral Judgment,*[12] no qual ela tenta determinar se a ausência de inclinações é uma condição necessária da realização de uma ação moral. Ela acredita que isso não é plausível : "A aparente consequência dessa visão é, pelo menos, problemática, na medida em que julga uma ação por dever, realizada com ressentimento, moralmente preferível a uma ação similar feita por afeição ou com prazer".[13] Ela discorda da interpretação tradicional, para a qual a mera presença de um motivo ou móbil não moral implica uma falta de valor moral. Contudo, ela salienta alguns problemas que advém da ideia de suficiência empregada por Henson no *Fitness Report Model.* Ela vai além e propõe uma versão mais forte do *Fitness report model.*

Suponhamos que um merceeiro tenha dois motivos suficientes para ser honesto: o motivo moral e o motivo do lucro. Um merceeiro com um motivo moral suficiente irá realizar ações honestas, mesmo se o motivo do lucro estiver ausente; consequentemente, de acordo com o *fitness model*, esta seria uma ação moral. Herman chama atenção para o fato de que se o motivo moral é suficiente nesta situação, isto não implica que ele o seja em outra. Se o motivo do lucro fosse mais forte e levasse o merceeiro a agir de

[9] Henson, "What Kant might have said: moral worth and the overdetermination of a dutiful action", p. 39-54.
[10] Herman, 1993.
[11] Baron, 1995.
[12] Herman, "On the Value of Acting from the Motive of Duty", in: *The Practice of Moral Judgment*, p.1-22.
[13] *Ibid*, p. 1.

forma desonesta, então o motivo moral poderia não ser suficiente. Herman defende que uma ação moral é realizada, não apenas quando o motivo moral for suficiente numa situação específica, mas este deve ser forte o suficiente para prevalecer em relação a outras possíveis inclinações contra a lei moral que poderiam surgir em outras ocasiões. "Numa interpretação mais forte do *Fitness model*, uma ação pode ter valor moral"- ela afirma-"apenas se o motivo moral for forte o suficiente para prevalecer em relação a outras inclinações". Nesta interpretação mais forte do *Fitness Model*, nós louvaríamos o agente cujos motivos morais prevalecem sempre em relação a motivos não morais, nos trazendo de volta ao *Battle Citation Model*. Hermann explica: "Uma interpretação mais forte de suficiência levaria a desconsiderar a tese de que há duas noções de valor moral em Kant", e nos deixaria apenas com o poderoso motivo moral do *Battle Citation Model*[14].

Hermann, contudo, concorda com Henson que é natural aceitar que numa ação com valor moral, motivos não morais podem estar presentes, na medida em que estes não sejam a razão pela qual o agente agiu. Ela aponta, no entanto, para um problema: como pensar um motivo que esteja presente e não operante?

Herman interpreta o exemplo do filantropo de acordo com aquilo que foi denominado de tese da incorporação. Conforme vimos, segundo a tese da incorporação "o valor moral não muda na presença ou ausência da inclinação, mas na sua inclusão na máxima do agente como um fundamento de determinação da ação: como um motivo"[15]. Ela esclarece, então, a distinção entre móbeis (*Triebfedern*) e motivos *(Bewegungsgrunden*). Aqueles são desejos, paixões, inclinações, estes são razões de ação. Hermann escreve:

Os motivos kantianos não são nem desejos, nem causas. Os motivos de um agente refletem suas razões para agir. Um agente pode tomar a presença de um desejo como fornecendo a ele razão para agir, da mesma forma que ele pode também achar razões nas suas paixões, princípios ou interesses práticos. Todos eles, em si mesmos, são móbeis (*Triebfedern*), não motivos de ação. É obra do

[14] Herman, *op. cit.* p.9
[15] Herman, *op. cit.* p.11

agente que móbeis determinem a ação apenas quando eles são tomados na máxima do agente.[16]

Para compreender a ideia kantiana de valor moral, devemos fazer uma distinção entre motivos, móbeis, desejos e causas. Os motivos kantianos não são desejos, ou causas, no sentido de forças do tipo vetorial. Desejos são móbeis (*Triebfedern*), não motivos para a ação. Seguindo esta linha de raciocínio, ela conclui que a doutrina do valor moral pode aceitar a sobre-determinação com respeito aos móbeis, não aos motivos.

De qualquer forma, ela aceita que a mera presença de uma inclinação não torna a ação numa ação não moral. Ela reconhece que, no caso da simpatia, sua presença não torna a ação benevolente moralmente sem valor. A ideia de que a mera presença da simpatia não afeta o valor moral de uma ação, desde que não seja o móbil da ação, é amplamente aceita pelos comentadores. Na análise do exemplo da *Fundamentação*, Korsgaard defende que, quando a simpatia está presente, mas a pessoa está motivada suficientemente pelo dever, a ação tem valor moral e "ainda sua simpatia natural contribuirá para o gozo de sua ação".[17] A tese defendida tanto por Herman quanto por Korsgaard, que se a simpatia não é elevada a motivo moral, sua mera presença não tira o valor da ação, é de certa forma, corroborada pela diferença que Kant estabelece entre o princípio de utilidade e o elogio que Hutcheson faz do sentimento moral. Na *Fundamentação*, ao discutir a visão de Hutcheson sobre a simpatia, Kant assume que este sentimento é mais perto da moralidade do que o princípio da utilidade, o qual apenas ensina a calcular melhor. Ele nos explica a diferença:

> "O sentimento moral (...) contudo permanece mais perto da moralidade e de sua dignidade, na medida em que ele mostra à virtude a honra de atribuir a ela imediatamente o deleite e estima que temos por ela e não diz na sua cara que não é sua beleza, mas apenas nosso proveito que nos liga a ela." (G, 4: 443).

[16] Ibid., p. 12.
[17] Korsgaard, *Creating the Kingdom of Ends*, p. 59.

Mesmo que o criticado princípio de utilidade, assim como o sentimento moral, apenas nos forneça princípios empíricos, o segundo seria preferível ao primeiro, visto que ele está mais perto da moralidade. Contudo, sentimento moral é ainda classificado como um princípio material e não tem a pureza necessária de um móbil moral. Consequentemente, tanto na *Fundamentação* quanto na *Crítica da Razão Prática*, simpatia e outros sentimentos morais parecem ser inadequados, mesmo quando são tomados apenas como fundamento subjetivo da ação, como móbeis, pois, neste caso, teríamos um princípio subjetivo e empírico, e não um princípio formal, o único que pode ser o princípio da autonomia da vontade. Contudo, considero que a sobre-determinação, num sentido trivial, pode ser considerada verdadeira para os textos kantianos. Por sentido trivial, entendo a possibilidade de coexistirem com o motivo de dever outros móbeis, desde que estes não tenham sido elevados a motivo de ação. Se admitirmos a tese da incorporação, aceitando que móbeis só causam ação se foram transformados em motivos, pouco importaria a presença ou não de disposições compassivas e afetos entre os estados afetivos do agente. Não tendo sido tomados como motivo, eles não são agentes ou causas de ação. Vejamos novamente o exemplo do Filantropo para entender em que sentido a sobre-determinação pode ser trivialmente verdadeira.

No exemplo da *Fundamentação*, o primeiro filantropo age tendo a simpatia como móbil, no qual a simpatia assume a forma de prazer pela felicidade do outro. Kant explica que o filantropo compassivo é aquele que, encontrando "um prazer interior em espalhar felicidade ao seu redor" (4:398), é levado à realizar a ação pela força de sua simpatia. Uma inclinação imediata conduziu o agente à ação benevolente, tendo a simpatia como determinação subjetiva da ação, como seu móbil. O que determinou a ação do segundo filantropo, aquele desprovido de simpatia?

> "Agora a ação por dever põe de lado totalmente a influência da inclinação e com ela todo objeto da vontade; portanto não é deixado à vontade nada que a possa determinar exceto objetivamente a lei e, subjetivamente, o respeito por esta lei prática." (G, 4:401).

O que predispõe a vontade neste caso é a lei moral e o sentimento de respeito, o qual é posterior à lei moral. Ainda que sendo um sentimento, Kant não o nega, ele não é patológico, pois é um sentimento engendrado por um conceito racional:

Poderia ser objetado que eu apenas procuro refúgio, sob a palavra respeito, num sentimento obscuro, ao invés de resolver a questão através de um conceito da razão. Mas ainda que o respeito seja um sentimento, ele não é recebido através da influência externa; ele é, ao contrário, um sentimento auto- engendrado através de um conceito racional e, consequentemente, especificamente diferente de todos os sentimentos do primeiro tipo, que podem ser reduzidos à inclinação ou medo (G, 4:401).

Kant aceita que o respeito é um sentimento; contudo, este sentimento é de um tipo diferente. Ele não é recebido de fora ou reduzido à inclinação ou medo, mas é produzido por um conceito racional. Portanto, ele não nega a necessidade de um sentimento como um fundamento subjetivo da faculdade de desejar, apenas defende que este sentimento é de um tipo diferente, é um sentimento provocado por um motivo moral. "A determinação imediata da vontade- Kant escreve- por meio da lei e a consciência disso é chamada respeito, de forma que ela é vista como efeito da lei no sujeito e não como causa da lei" (G, 4:401).

A importância do papel central desempenhado pelo respeito é também enfatizado na *Crítica da Razão prática*, na qual é dito que o princípio subjetivo do querer deve igualmente ser um princípio objetivamente válido:

> "Ora, se por motivo (*elater animi*) entender-se o fundamento determinante subjetivo da vontade de um ente, cuja razão não é, já por sua natureza, necessariamente conforme à lei objetiva, então disso se seguirá, primeiramente, que não se pode atribuir à vontade divina motivo algum, mas que o motivo da vontade humana (e da vontade de todo ente racional criado) jamais pode ser algo diverso da lei moral, por conseguinte que o fundamento determinante ao mesmo tempo subjetivamente suficiente da ação, desde que esta

> não deva satisfazer apenas a letra da lei sem conter o seu espírito." (CPrR, 5:72).

Kant defende que a lei moral deve ser suficiente para determinar subjetivamente a vontade. Pode ser objetado aqui que ele não explica como a lei pode ser um fundamento subjetivo para a ação. "É um problema insolúvel", ele afirma. A estratégia para resolvê-lo é considerar que o efeito da lei moral como móbil é um efeito negativo (CPrR, 5:73) e que "o efeito negativo num sentimento é ele mesmo um sentimento". Kant mostra que o sentimento de respeito tem tanto um aspecto negativo- a dor causada pela humilhação da vaidade- e um aspecto positivo. Este seria o único exemplo de um sentimento relacionado com dor e prazer que pode ser conhecido a priori.

Voltando à *Fundamentação*, os dois filantropos podem ser analisados em quatro situações possíveis, duas na qual o móbil é a simpatia (situações tipo S) e duas no qual temos apenas o respeito como fundamento subjetivo da ação (situações tipo R): (R1) simpatia não está presente, o motivo da ação é a lei moral e o fundamento subjetivo é o respeito; (R2) simpatia está presente, mas o motivo da ação é a lei moral e o móbil é o respeito; (S1) móbil é a simpatia, mas não foi incorporado à máxima; (S2) móbil é a simpatia e é tomada na máxima do agente.

Nas situações R2 e S1, a simpatia, embora presente, não causou a ação, pois não foi incorporada à máxima. Trata-se aqui de um caso de sobre-determinação de móbeis. Ainda que esta estivesse presente e pudesse ter levado à ação, ela não foi elevada a motivo. Ambas situações podem ser consideradas descrições da ações morais dentro do Fitness Report Model, ainda que sujeitas à crítica da Herman, de como um móbil pode estar presente e não estar agindo.

A situação R1 descreve a típica fórmula da filantropo insensível, cuja ação é a única que tem valor moral. A situação S2 explicaria a ação que não tem valor moral, pois o móbil, a simpatia, foi tomado na máxima, sendo, portanto, o motivo pelo qual o agente realiza a ação beneficente.

Na *Fundamentação*, o fato da simpatia estar presente ser a razão da ação retira o valor moral desta. Na *Doutrina da Virtude*, contudo, Kant parece incentivar a realização de tais ações, cujos móbeis seria a simpatia. Talvez a possibilidade de tomar a simpatia

na máxima da ação moral resida numa possível ideia de controle racional e cultivo deste sentimento, o qual ainda não estava no horizonte na *Fundamentação*. Tentarei determinar se há uma modificação da visão Kantiana da simpatia nos textos dos anos 90.

V. Simpatia e outras formas de amor

O objetivo deste capítulo[1] é analisar os vários tipos de amor tematizados na filosofia kantiana. Analisaremos se há alguma modificação na concepção de simpatia da Fundamentação à *Doutrina da Virtude*. Nesta será analisado em que consiste um dever de amar, como o primeiro dos *deveres de virtude em relação aos outros*. A introdução de um sentimento tal como amor parece, à primeira vista, estranho ao sistema kantiano, visto que, neste, a ação moral deveria ser executada por dever e não devido a inclinações sensíveis.

Mostraremos como a introdução do dever de amar, que implica deveres derivados de beneficência (*Wohltätigkeit*), reconhecimento (*Dankbarkeit)* e simpatia (*Teilnehmung*)[2], não compromete a pureza da lei moral. Ainda que a origem a priori da lei moral continue válida, a *Metafísica dos Costumes* trata da moral aplicada a seres *sensíveis* racionais, para os quais alguns sentimentos podem ser úteis na realização de ações morais, quando o respeito pela lei não é um móbil suficiente. Por fim, faremos uma comparação entre o amor-virtude e três outros tipos de inclinações: o desejo, o amor-afeto e o amor-paixão, utilizando os escritos sobre *Antropologia*.

V.1. Simpatia, *humanitas* estética e *humanitas* prática

Tanto a *Fundamentação,* quanto a *Crítica da Razão Prática* têm como objetivo a obtenção do imperativo categórico ou da lei moral, respectivamente, numa tentativa de provar que a razão pode determinar a vontade, sem o auxílio de móbeis empíricos. Neste contexto, compreende-se a crítica à simpatia e sentimentos

---

[1] Uma versão anterior deste capítulo, sob o título "Uma tipologia do amor na filosofia kantiana" foi publicada na *Studia Kantiana*, 2 (1): 19-34, 2000.

[2] Tomaremos simpatia como tradução para *Teilnehmung*, ao invés de compaixão, visto que esta se refere principalmente ao partilhar da dor alheia, enquanto o termo simpatia é mais abrangente, referindo-se tanto à participação na alegria, quanto na dor de outrem.

benevolentes em geral, visto que estes seriam empíricos e contingentes, não podendo ser tomados como fundamento de determinação da vontade, tanto objetivo (motivo), quanto subjetivo (móbil), sendo, portanto, inapropriados para a moralidade fundada na razão.

Na *Crítica da Razão Prática*, a necessidade de fundar a moralidade num princípio prático não-material leva, obviamente, à recusa do papel de móbeis morais aos sentimentos tais como amor, benevolência e simpatia. O objetivo nesta obra é provar, ao menos a possibilidade da razão ser capaz de nos constranger a agir moralmente, a despeito de bons ou maus sentimentos e nos dar a forma de tal princípio prático. Provar que a razão pura pode ser prática é provar que ela pode, sozinha, determinar a vontade. Nós falharemos em prová-lo, caso a vontade seja sempre dependente de condições empíricas. Se a vontade provar que é sempre fundada em sentimentos ou paixões, isto significaria que a razão pura não pode ser prática e que a causalidade de liberdade é impossível.

A mesma simpatia que não possuía valor moral intrínseco na *Fundamentação*, aparece na *Doutrina da Virtude* como um sentimento de prazer e desprazer que deve ser utilizado para promover a benevolência, podendo-se constituir num móbil.

> "A alegria por simpatia [*Mitfreunde*] e compaixão (s*ympathia moralis*) são sentimentos sensíveis de prazer e desprazer (os quais são chamados de estéticos) em relação ao estado de alegria e dor de outrem. A natureza implantou em nós a receptividade a estes sentimentos. Mas usá-los para promover a benevolência ativa e racional é ainda um dever particular, mas apenas condicional, chamado dever de humanidade (*humanitas*)." (TL, 6:456)

Nesta citação, Kant admite explicitamente a possibilidade do uso da simpatia como um móbil, um meio para ativar ações benevolentes. Mais do que isso, usar sentimentos sensíveis é um dever chamado dever de humanidade. Parece-nos que somos confrontados com uma modificação na compreensão do papel da simpatia como móbil. Haveria realmente uma mudança na ótica kantiana quanto ao papel dos sentimentos de simpatia nos anos 90, em textos tais como a *Doutrina da Virtude*?

Devemos investigar se há realmente aqui uma modificação na visão de Kant sobre motivação moral, ou se esta citação deve ser entendida no sentido trivial de sobre-determinação. Neste caso, Kant estaria apenas recomendando que, na ausência de uma ação puramente por dever, a simpatia fosse utilizada como uma substituta impura, visto que seria melhor realizar uma ação correta por simpatia do que deixar de realizá-la. Contudo, a ação ainda não teria valor moral.

A mesma simpatia, que não possui valor moral intrínseco na *Fundamentação* e na *Crítica da Razão Prática*, é considerada na *Doutrina das Virtudes* como pertencendo aos deveres em relação aos outros. Simpatia, gratidão e beneficência figuram como deveres de amor. Defenderei que há um papel diferente atribuído à simpatia na *Doutrina das Virtudes*, quando contrastada com a *Fundamentação*. Visto que naquela obra se trata de uma ética impura, ou seja, de uma determinação de como o dever atua em seres racionais finitos, a simpatia cumpre uma função de móbil da ação moral, mas é moldada pelo dever. Neste sentido, não estaríamos frente à sobre-determinação no sentido trivial, na qual a simpatia não afetaria o valor moral de ação, se estivesse apenas presente sem servir de móbil à ação.

Vejamos qual o papel que cumpre a simpatia na *Doutrina das Virtudes*. Comecemos pelo sentido de uma *Doutrina das Virtudes*, domínio do *habitus* desde Aristóteles- numa *Metafísica dos Costumes*. O próprio Kant admite que uma *Doutrina da Virtude*, como parte de uma metafísica dos costumes deve poder admitir um sistema de conceitos independentes da intuição empírica:

> "Se há uma filosofia sobre algum objeto (um sistema de conhecimento racional a partir de conceitos), então deve haver para esta filosofia um sistema de conceitos racionais puros, independentes de toda condição da intuição, isto é, uma metafísica". (TL, 6:375)

O filósofo que quer construir uma metafísica dos costumes procura conceitos puros racionais, independentemente de condições empíricas. Para ser fiel ao espírito da *Metafísica dos Costumes*, nós deveríamos obter, na *Doutrina das Virtudes*, um sistema a partir de conceitos puros racionais:

> "Se renunciarmos a este princípio e, para determinar os deveres, partimos do sentimento patológico, ou puramente estético, ou ainda sentimento moral (prático-subjetivo, ao invés de objetivo), ou seja, partirmos da matéria da vontade, da finalidade, e não da forma da vontade, ou seja, da lei, para determinar a vontade: então, não encontraremos nenhum fundamento metafísico para a Doutrina da Virtude, pois o sentimento, independentemente do que o provoca, é sempre físico" (TL, 6:376)

Uma *Doutrina da Virtude*, sendo parte de uma metafísica dos costumes, não pode ser fundamentada em sentimentos, visto que sentimentos são sempre físicos, relacionados à dor e ao prazer. Apesar deste alerta feito no *Prefácio*, encontramos o dever de amar como um primeiro capítulo (*Do dever de amar a outros homens*) da primeira seção *(Dos deveres do homem em relação aos outros como homens*) da segunda parte *(Dos deveres de virtude em relação a outros homens*) da *Doutrina da Virtude*. Como podemos inserir o amor nesta obra que não pretende determinar deveres a partir de sentimentos patológicos, estéticos ou morais? Um outro problema que aqui ocorre é a possibilidade de uma construção *a priori* que contenha uma teoria da virtude, pois virtude é usualmente definida como algo que pertence ao domínio dos costumes. Aristóteles define virtude como uma *héxis proairetiké*, ou seja, um costume de agir deliberadamente. Se aceitarmos esta definição, uma teoria das virtudes pertenceria ao domínio prático-técnico. Mas Kant parece procurar introduzir uma metafísica dos costumes no domínio prático puro. É este realmente o caso?

Para responder a esta questão, será necessário compreender corretamente a concepção de uma metafísica dos costumes como aquela doutrina que contem em si princípios de aplicação da lei universal à "natureza particular dos seres humanos, à qual é conhecida somente pela experiência" (MS, 6:217). O outro lado da metafísica dos costumes é uma antropologia prática, a qual se refere às condições humanas da aceitação ou rejeição da lei moral.. Isso não significa, alerta Kant, "que uma metafísica dos costumes deve ser baseada numa antropologia", mas "que deve ser aplicada a esta."(MS, 6:217). Na *Fundamentação*, Kant distinguia nitidamente

entre uma metafísica dos costumes, que nos dá "as leis de acordo com as quais tudo deve acontecer" e uma antropologia prática, que dá "as leis de acordo com a quais tudo acontece". (G,4:388). Doze anos mais tarde, porém, a ideia de uma metafísica dos costumes inclui em si um certo conhecimento empírico sobre a natureza humana, sem a qual não seria possível determinar um sistema concreto de deveres para os seres humanos. Allen Wood analisa corretamente esse deslocamento na concepção de metafísica dos costumes que ocorre entre 1785 e 1797, no que toca a uma rígida separação entre a parte empírica e pura da ética:

> "Ao deslocar o conteúdo de uma metafísica dos costumes em direção ao empírico, Kant não está abandonando ou modificando sua tese fundamental de que o princípio fundamental da moralidade é totalmente a priori e não toma nada da natureza empírica dos seres humanos. Ele está apenas restringindo sua tese anterior de que uma metafísica dos costumes refere-se apenas à ideia e aos princípios de uma vontade pura possível e não às ações e às condições do querer humano em geral'. Em outras palavras, Kant não considera mais que a metafísica dos costumes é composta apenas por um conjunto de princípios morais puros. (...) Ela é, ao contrário, um sistema de deveres que resultam quando o princípio moral puro é aplicado à natureza empírica do homem."[3]

A aplicação dos princípios morais puros à natureza humana nos fornece as virtudes, definidas como fins que são, ao mesmo tempo, deveres. Kant enumera dois fins que se constituem em deveres: a própria perfeição e a felicidade alheia. Estes dois objetivos nos levam a dois diferentes tipos de deveres: os deveres do homem relacionados a ele mesmo, deveres do homem relacionados a outrem, entre os quais encontramos o dever de amar (*Liebespflicht*), que consiste em promover a felicidade de outrem. Todavia, este amor virtuoso não é um amor relacionado ao prazer da posse do outro, mas uma máxima de fazer o bem:

[3] Wood, *Kant's Ethical Thought*, p. 196.

> "Não entendemos aqui o amor como sentimento (Gefühl-ästhetisch), isto é, como um prazer (Lust) experimentado pela perfeição de outros homens, não o compreendemos como amor de satisfação (Liebe des Wohlgefallens) (porque os outros não podem nos obrigar a ter sentimentos), mas deve ser concebido como uma máxima de benevolência (Wohlwollen) (enquanto prática), que tem como consequência a beneficência (Wohltun). (TL, 6:449)

Kant refere-se, não ao amor de deleite (*amor complacentiae*), mas ao amor de benevolência (Wohlwollen, *amor benevolentiae*), visto que este poderia ser exigido como dever, mas não o primeiro, pois seria contraditório que alguém fosse obrigado a sentir prazer. O amor de benevolência, exatamente por não ser direto, admite algo próximo ao cultivo aristotélico, disposição que pode ser despertada pelo hábito. Kant escreve:

> "Desta forma, o dito 'ame o seu próximo como você mesmo', não significa que se deve imediatamente amá-los e, posteriormente, devido a este amor, fazer o bem para ele. Significa, ao contrário, que você deve fazer o bem aos seres humanos, e sua beneficência produzirá amor com respeito a eles (como uma aptidão à inclinação em geral)." (DV, 6:402)

Neste parágrafo, Kant distingue o amor-virtude do amor-sentimento. O amor prático, o dever de promover a felicidade alheia, é diferente do amor enquanto paixão da alma, pois se o fosse, dever-se-ia admitir a necessidade de um sentimento patológico como fonte de valor moral. Se Kant admitisse que a virtude do amor fosse idêntica ao sentimento de amor, ele estaria admitindo que a doutrina da razão prática pura poderia admitir um suporte empírico. Por esta razão, Kant procura distinguir a virtude do amor do amor que nos dá prazer ou satisfação, ainda que seja um prazer pela perfeição de outrem. Além disso, não podemos ter um dever de amar, se amor fosse entendido como um sentimento de prazer, porque o dever não nos pode constranger a ter sentimentos, nem pode a lei moral nos obrigar a amar sensivelmente alguém.

O dever de amar deve ser entendido como uma máxima de benevolência, que consiste, não em querer o bem dos outros sem contribuir praticamente para isso, mas numa benevolência prática, ou beneficência, que consiste a propor-se como fim o bem do outro. A *máxima de benevolência* engendrará, por sua vez, os *deveres de beneficência* (dever de ajudar os necessitados a encontrar sua felicidade) e de *reconhecimento* (dever de honrar uma pessoa devido a um favor que recebeu) e de simpatia (*Teilnehmung*). Kant aceita que participar da dor ou da alegria de outrem é, sem dúvida, um sentimento, recaindo, aparentemente, num fundamento de determinação prático material para a moralidade. A introdução do sentimento de simpatia deve ser, todavia, interpretado, não como um fundamento de determinação da ação, mas como um sentimento natural que nós devemos utilizar como meio para tornar efetiva a benevolência. Será nosso dever, portanto, cultivar em nós os sentimentos de simpatia, ainda que a lei moral não se ancore nesses, mas na pura razão.

Na *Doutrina das Virtudes*, Kant nos apresenta uma teoria moral mais complexa sobre o papel dos sentimentos relacionados à simpatia. No parágrafo 34 da *Doutrina das Virtudes*, Kant admite que os sentimentos de simpatia, além da beneficência e benevolência, também possam cumprir o papel de amor prático. Deve a simpatia ser considerada como tendo valor moral, mesmo sendo um sentimento natural? Kant responde à questão positivamente. Indo além do espírito do espírito da *Fundamentação*, ele propõe que se use simpatia, esse sentimento de prazer e desprazer pelo estado de prazer e dor de outrem, a fim de promover benevolência racional, ou seja, simpatia pode ser um bom encorajamento ao amor prático.

Ainda que a simpatia possa ser o móbil de uma ação moral (ou um incitamento ao amor prático), isso não significa que todo compartilhar de sentimentos é positivo. Kant distingue entre dois tipos de simpatia, uma relacionada à *humanitas practica*, na qual a capacidade de compartilhar os sentimentos dos outros é útil para ações que promovam a felicidade alheia, a outra relacionada com a *humanitas aesthetica*, na qual o compartilhar dos sentimentos dos outros não necessariamente leva à ações moralmente corretas. Enquanto nesta, a simpatia é um sentimento natural e irracional,

naquela, ela pode ser cultivada e treinada pela razão, a fim de obedecer a seus princípios.

A humanitas practica é "a capacidade e a vontade de compartilhar os sentimentos dos outros", sendo a *humanitas aesthetica*, "a receptividade, dada pela própria natureza, de sentir a alegria e a tristeza em comum com outros" (DV, 6:456). A primeira é desejável, mas não a segunda, porque a primeira é livre e depende da vontade, enquanto a segunda espalha-se naturalmente entre as pessoas "como a susceptibilidade ao calor ou a doenças contagiosas" (DV, 6:457).

A razão do elogio à *humanitas practica* e crítica à *humanitas aesthetica* é que a compaixão, quando não acompanhada por uma ação, ou não guiada pelas regras da razão, é uma forma de aumentar o mal no mundo. Se um amigo está sofrendo e eu não posso fazer nada para diminuir sua dor, não há tal dever de ser compassivo, porque isso apenas me faria aumentar o sofrimento e os males do mundo. Se eu escondo do meu amigo a verdade porque sofro ao vê-lo sofrer, não estou agindo corretamente. Os sentimentos são cegos, se a razão não me disser o que fazer.

Kant sem dúvida reconhece a possibilidade de que sentimentos de simpatia possam fazer o papel de móbil moral, quando a representação do dever por si só não for suficiente, "visto que simpatia é ainda um dos impulsos que a natureza em nós implantou para fazer o que a representação do dever não poderia não realizar por si só" (MS, 6:458). A simpatia soma-se ao móbil moral (respeito) para realizar a ação moral. Se a representação da lei não for suficiente para realizá-lo, é um dever promover nossos bons sentimentos naturais para adicionar um móbil natural a um móbil moral racional. Indo, portanto, além do espírito da *Fundamentação*, Kant admite que a simpatia devidamente cultivada para responder às situações corretas possa ser o móbil de uma ação moral que é realizada pelo motivo do dever. Neste caso, o dever deve ser compreendido em dois níveis: primeiro, um dever de realizar a ação moral; segundo, um dever derivado de utilizar sentimentos naturais quando a consideração sobre a correção da ação não é suficiente para acionar a ação.

O papel que Kant atribui à simpatia é, portanto, de um sentimento moral provisório, o qual pode auxiliar na realização de

boas ações, quando o sentimento de respeito pela lei moral ainda não se encontra suficientemente desenvolvido. Conforme analisa Nancy Sherman, esta é uma moralidade *faute de mieux,* ou seja, um tipo de moralidade provisória: "é uma moralidade de tipo inferior, uma moralidade infantil que será finalmente substituída no progresso do indivíduo".[4] Nancy Sherman, todavia, admite que sentimentos tais como simpatia, compaixão e amor possuem um papel perceptivo em Kant, ou seja, que "nós ainda necessitamos das emoções patológicas para decidir onde e quando esses fins [da lei moral e de suas esferas da justiça e da virtude] são apropriados."[5]

Sherman parece estar correta e fiel aos textos quando examina o papel provisório de sentimentos tais como compaixão, amor, simpatia, visto que Kant realmente admite uma função para estes na realização das ações morais, quando o mero respeito pela lei não for ainda forte o suficiente para desencadear a ação. O papel perceptivo, contudo, é mais duvidoso, visto que a ideia de que emoções são cegas parece permanecer uma constante na obra kantiana, sem variações da *Fundamentação* à *Doutrina da Virtude.* A crítica da simpatia como móbil de uma ação moral do filantropo residia, não na condenação da simpatia enquanto tal, mas na ideia de que ela, por si mesma, não poderia dizer qual a ação moralmente relevante. Um bom exemplo dado pela literatura contemporânea é fornecido por Barbara Herman: ouvimos alguém gritar por ajuda para carregar algo pesado, o ajudamos e, posteriormente, viemos a saber que se tratava de um ladrão roubando uma escultura de um museu de arte.

Para que a simpatia possa fazer o papel de móbil moral, ela dever ser treinada e controlada pela vontade, a qual informará também quando esta deve ser 'ativada'. E essa é a razão pela qual humanidade é dividida em humanidade livre e não-livre. A humanidade livre (*humanitas practica*) é a capacidade e a vontade de usar os sentimentos de simpatia para promover a felicidade de outrem, o que inclui um procedimento de decidir em que casos eu devo "acionar" esses sentimentos. O estoico, que decide que não acionará seus sentimentos de simpatia, age desta forma, porque não há nada que possa fazer para ajudar seu amigo; todavia, se houvesse

[4] Sherman, "The Place of Emotions in Kantian Morality", p.158.
[5] Ibid., p.159

algo prático que pudesse ser feito, ele ativaria seus sentimentos de compaixão, visto que estes teriam como consequência uma real ação beneficente. Consequentemente, nesta nova visão da simpatia apresentada na *Doutrina da Virtude*, esta é passível de controle pela razão, o que discorda da abordagem apresentada na *Fundamentação*, que é confirmada pelas anotações de Mrongovius das *Lições de Antropologia*, ministradas em 84/85. Segundo tais anotações, uma das razões que faz a simpatia ser inapropriada como móbil é sua inscrição sensível: "se a [simpatia com a alegria e dor] torna-se afeto, o ser humano torna-se infeliz. O ser humano torna-se, através da simpatia, apenas sensível e não ajuda os outros" (Ant Mrongovius, 25:1348)

Na *Doutrina das Virtudes*, Kant admite que, além da simpatia fisiológica e impossível de ser cultivada, há uma outra que pode ser usada para efetivamente ajudar aos outros. A fim de que a simpatia seja efetiva e torne-se beneficência, devemos ir a hospitais e outros lugares, onde vejamos o sofrimento alheio; é um dever, nos diz Kant, "não evitar lugares onde se encontram os pobres que passam necessidades, mas procurá-los". (MS, 6:457) Este *habitus* não visa desenvolver personalidades irrefletidamente compassivas, mas o treinamento dos nossos sentimentos de compaixão e simpatia para que possam ser utilizados posteriormente como meios de fazer o bem concretamente. Os sentimentos de amor, simpatia e compaixão são, contudo, em si mesmos, cegos moralmente, dependendo de princípios morais para serem acionados na situação correta.

Poderíamos contrastar esta interpretação com passagens da *Doutrina das Virtudes* (MS, 6: 446) nas quais Kant afirma que a ação moral deve possuir apenas um motivo que é a lei moral? Contudo, aí Kant refere-se à nossa luta constante do ser humano para aumentar a perfeição enquanto ser moral. a perfeição enquanto agentes morais. Enquanto agentes morais perfeitos, não teríamos necessidade de cultivarmos a simpatia, pois o respeito pela lei bastaria; contudo, aqui se trata da natureza impura do ser racional finito, na qual a simpatia torna-se benéfica para a moralidade. Como tal, não se pode dizer que ela não possui valor moral, apenas que a ação, neste caso, revela uma impureza. A santidade, ou seja, agir sempre tomando a lei e o respeito como únicos motivos, é uma perfeição a ser atingida através do progresso moral. O ser humano não é perfeito moralmente, por isso necessita do cultivo da simpatia,

mas deve esforçar-se para atingir a perfeição moral, na qual a lei seja, por si mesma, motivo e móbil.

Devemos concluir que Kant finalmente admite um papel moral para os sentimentos e emoções e aceita, aos moldes empiristas, que eles assumem um papel importante na ação moral?

V.2. Um ponto de inflexão sentimentalista?

Da *Fundamentação* à *Doutrina das Virtudes*, Kant aparentemente passa de uma teoria formal a uma teoria que propõe o cultivo de sentimentos. A consideração positiva da simpatia na *Doutrina das Virtudes* parece levar alguns comentadores parece ter levado alguns comentadores, como Nancy Sherman e Marcia Baron, a sustentar que Kant, ao menos nas últimas obras, torna-se um entusiasmado defensor do papel moral das emoções no domínio moral. Para chegar à conclusão que necessitamos emoções patológicas para saber quando e onde aplicar princípios morais, Sherman se refere à afirmação kantiana que devemos evitar lugares onde podemos encontrar pessoas pobres e doentes, pois este "este é um dos impulsos que a natureza implantou em nós para fazer o que o mero pensamento do dever pode não realizar" (DV, 6:457). Ela chama essa característica de função perceptiva das emoções.

Parece-me, contudo, que o processo apontado por Kant é oposto ao explicado por Sherman. As emoções não nos permitem saber quando e como aplicar princípios morais, ao contrário, isso é, decidido através do princípio chamado de *dever de humanidade*, o qual racionalmente decide um que casos devemos dar livre curso à nossa simpatia natural e em que casos devemos controlá-la. Podemos pensar várias situações nas quais a simpatia pode ser perniciosa moralmente: quando, por compaixão, não dizemos aquele que nos ama que não o amamos; quando escondemos uma dura verdade de um amigo; quando não reprovamos um aluno. Se, nestes casos, nos guiássemos pelos nossos sentimentos, pela função perceptiva da simpatia, acabaríamos cometendo atos moralmente errados. Talvez quando Kant aconselhe a ida aos hospitais e aos lugares onde as pessoas sofrem, ele esteja aconselhando mais do que simplesmente o cultivo enquanto o despertar e o aumentar da simpatia. Provavelmente ele esteja sugerindo que nos acostumemos ao

sofrimento para que a simpatia natural não nos impulsione a atos incorretos.

Sentimentos patológicos, de acordo com Kant, sempre serão cegos para decidir a ação correta no contexto correto, logo a suposta capacidade perceptiva das emoções é equivocada. A novidade da *Doutrina das Virtudes* é o uso que podemos fazer a simpatia em casos aconselhados pela razão, no caso em que o respeito pela lei não for suficiente.

Marcia Baron também atribui às emoções um papel importante na filosofia de Kant. No livro K*antian Ethics Almost Without Apology*, ela afirma "que é uma incompreensão afirmar que, para Kant, inclinações (e tudo o que é afetivo) são ruins e que não somos responsáveis pelas nossas inclinações e emoções porque somos passivos com respeito a elas".[6] Ela também defende que, se tomarmos em consideração textos como *Religião* e *Antropologia* "é fácil estabelecer que Kant não afirma que somos passivos em relação a nossas emoções e sentimentos".[7] É, ao menos, uma hipótese corajosa, afirmar que, segundo o Kant dos textos tardios, nós não seríamos passivos em relação aos nossos sentimentos. Visto que não podemos negar o claro elogio do filantropo não compassivo na *Fundamentação*, devemo-nos perguntar se há uma modificação substancial nos últimos textos. Uma forma de testar a hipótese de que algo muda entre os anos da *Fundamentação* e os textos de 1790 é analisar a teoria das paixões e afetos em duas versões da *Antropologia,* comparando as transcrições das *Lições sobre Antropologia* anotadas por Mongrouvius (1784/85) com a versão publicada da Antropologia (1798).

Segundo as anotações de Mrongovius sobre as Lições da Antropologia de 1784 a 85, Kant define afeto como um sentimento, enquanto paixão pertence à faculdade de desejar.[8] A concepção kantiana, tanto das paixões, quanto dos afetos é negativa: "afeto é como um inebriante que faz dormir, paixão é como uma demência permanente" (Ant M, 25, 2:1341). Na *Antropologia* publicada em 1798, paixões e afetos não são considerados de forma mais positiva: elas são consideradas "doenças da mente", porque "excluem a

[6] Baron, *Kantian Ethics Almost Without Apology*, p. 194.
[7] *Ibid*., p.195.
[8] See *Vorlesungen uber Anthropology* , Mrongovius, 25, 2:1340.

soberania da razão" (Ant, § 73). Afeto é uma tempestade que torna a reflexão impossível, enquanto a paixão é uma ferida cancerosa para a razão prática (Ant § 74). A concepção geral das emoções não muda, se compararmos as versões dos textos das lições anatadas por Mrongrovius em 85 com a *Antropologia do ponto de vista pragmático*, publicada na maturidade do filósofo. Seria um pouco temerário afirmar que Kant acaba por conceder uma função positiva às emoções de modo geral, ou que ele atribui ao agente racional responsabilidade por aquilo que exclui a soberania da razão. O que Kant afirmará é que, em que pese termos inclinações favoráveis ou contrárias a lei moral, nós podemos agir conforme a razão. Isso só é possível numa filosofia, como a de Kant, na qual o agente racional, dotado de espontaneidade, pode agir por liberdade, independentemente de impulsos da sensibilidade. Em tal teoria, não há necessidade de sermos responsáveis pelos nossos sentimentos, de os cultivarmos ou controlarmos, visto que a ação é causada, em última instância, pela razão.

Visto que na *Doutrina das Virtudes*, a simpatia pode ser treinada a fim de tornar-se um móbil que auxilie ação morais, devemo-nos indagar se este sentimento pertence à classe dos afetos. Nas anotações de Mrongovius, Kant sustenta que, se a simpatia torna-se um afeto, ela não é considerada útil do ponto de vista moral, porque através dela torna-se infeliz e não pode ajudar os outros (AntM, 25, 2:1348). Segundo as anotações da Collins das *Lições de Ética*, ministradas no mesmo ano acadêmico de 84/85, a ideia de um coração caridoso, que obtém satisfação em ajudar os outros, também não é considerado importante do ponto de vista moral. Se esta inclinação deve ser satisfeita, é apenas porque é uma necessidade sensível, não devido ao seu valor moral. Logo, o filósofo vai procurar um princípio racional de benevolência. Não seria a tarefa do filósofo moral de cultivar "a amabilidade do coração e do caráter", visto que tal temperamento seria baseado nas inclinações e necessidades, as quais dão origem a uma forma irregular de comportamento (VE, Collins, 27:415).

Treze anos depois, na *Antropologia* publicada, Kant defende que "um homem prudente não deve em nenhum momento estar num estado emocional, nem naquele de simpatia com os pesares do seu melhor amigo" (Ant, § 75). Ele admite que a simpatia é uma

emoção magnânima; todavia, ela é inútil e apenas "pode ser desculpada num homem cujos olhos enchem-se de lágrimas, desde que estas não lhe caiam em gotas, e desde que ele possa evitar fazer acompanhar suas lágrimas com soluços, causando um som desagradável" (Ant, § 76). Contudo ele estabelece uma interessante distinção entre sensitividade e sensibilidade:

> "Sensitividade é uma faculdade que, tanto permite os estados de prazer ou desprazer, quanto os evita de serem sentidos. Sentimentalidade, por outro lado, é uma fraqueza, devido ao seu interesse na condição dos outros que podem ser sentimentalistas conforme lhes apraz e afetar a pessoa contra sua vontade. (Ant, § 62)."

Um homem, por exemplo, estaria usando sua sensitividade quando ele toma em consideração os sentimentos delicados de sua esposa e filhos, porque "a delicadeza de sua sensação é necessária para a generosidade". (Ant § 62). Mas se o homem apenas sente o sentimento alheio, sem nenhuma decisão ou escolha racional, ele apenas estaria sendo passivo, deve ser tido por infantil. Consequentemente, se não há nenhuma mudança radical nas várias versões da Antropologia sobre a inutilidade dos afetos do ponto de vista moral, podemos ver ao menos uma pequena diferença no que concerne à simpatia. Através da distinção entre sensitividade e sentimentalidade, parece que há um tipo de simpatia, a primeira, que pode ser cultivada de acordo com uma escolha racional.

Esta consideração de simpatia aparece também na *Doutrina das Virtudes*, ligada a *humanitas pratica*, em oposição à *humanitas estetica*. No primeiro caso, ela seria capaz da operar como móbil moral.

Minha tese, portanto, é que há uma visão mais sofisticada que é mostrada na *Doutrina das Virtudes* (1797) e *Antropologia* (1798), nas quais podemos ver uma distinção entre o que se poderia chamar uma simpatia sensível e uma prática. O primeiro tipo de simpatia seria relacionado com a sentimentalidade e significa a capacidade passiva de ser sensível à alegria e dor de outrem. Por ser um sentimento passivo, deve ser denominado de afeto. A simpatia prática, por sua vez, envolve escolha e pode ser treinada para uma resposta correta moralmente nas diversas situações. A possibilidade de cultivo desta simpatia não implica a possibilidade de cultivo de

todos os afetos em geral e muito menos a ideia de que não somos passivos em relação as nossas emoções. Logo, a possibilidade de uma mudança radical entre um Kant formal e outro que faz o elogio da responsabilidade pelas nossas emoções deve ser descartada. Tanto nas anotações de Mongrovius, quanto na *Antropologia* de 97 e na *Doutrina das Virtudes* de 98, encontramos a mesma visão de que afetos e paixões são doenças da mente e, portanto, nocivas para a moralidade. Pode-se dizer, então, que a posição da *Fundamentação* de que paixões e afetos não possuem valor moral intrínseco continua válida.

Há, é verdade, além de uma visão mais refinada da simpatia, um desenvolvimento tardio na obra kantiana das "condições subjetivas para a receptividade ao conceito de dever" (DV, 6:399), sentimentos que ajudam a mente na receptividade conceitos morais, os quais incluem sentimento moral, amor aos seres humanos e respeito por si próprio. Visto que esses são predisposições naturais, não há nenhum dever de adquiri-los, mas apenas de cultivá-los, quando se é dotado de tais sentimentos. Contudo, a consciência da obrigação não pode residir em sentimentos, num *moral sense* empirista. Isso é bastante claro quanto Kant menciona o sentimento moral, o prazer ou desprazer que sentimos *a posteriori* quando as nossas ações são consistentes ou contrárias ao dever. Kant explica porque não podemos denominar este sentimento de *moral sense*:

> "É inapropriado denominar este sentimento (*Gefühl*) de sentido moral, pois pelo nome de sentido (*Sinn*) é normalmente entendido uma capacidade teórica de percepção dirigida ao objeto, enquanto este sentimento moral (como o prazer e desprazer em geral) é algo meramente subjetivo, que não fornece nenhum conhecimento" (TL, 6:400)

Ainda que não se admita que a correção ou incorreção moral de uma situação não é intuída por um sentimento, podemos, contudo, admitir uma susceptibilidade em ser movido por aquilo que a razão pura nos dita. Isso é claro no caso da simpatia, a qual pode ser treinada para realizar esta função. Contudo, Kant não estende essa possibilidade de cultivo aos afetos ou paixões, ou seja, à totalidade dos nossos estados afetivos. Kant, na *Doutrina das*

Virtudes, continua a defender uma visão negativa em relação aos sentimentos e emoções comuns aos seres humanos, quando ele afirma "nossa espécie, se olhada de perto, infelizmente, não é particularmente amável" (TL, 6:402); contudo, ele faz o elogio do amor que não é a causa, mas um efeito de ações benevolentes e podem ser adquiridos pelo hábito. O mandamento de amar o próximo como a si mesmo não deve ser compreendido como um amor que tem como consequência fazer o bem ao próximo; significa, ao contrário "faça o bem ao próximo e sua beneficência produzirá amor em você (como uma aptidão da inclinação à beneficência em geral)" (TL, 6:402). A simpatia que não é um afeto, mas um sentimento que pode ser modificado e cultivado pela razão, relaciona-se com o amor que pode ser um efeito da prática de boas ações. Ela será, assim, efetiva e útil na realização de beneficência, ao invés de ser uma mera condição de prazer ou dor, que afeta as pessoas cegamente, como uma doença contagiosa.

A possibilidade do cultivo da simpatia na *Doutrina das Virtudes* claramente aponta para uma visão mais refinada deste sentimento, que deixa de ser meramente um afeto, mas pode ser cultivada para ajudar na realização de boas ações.

A aceitação do papel moral da simpatia não implica, contudo, que Kant finalmente atribui às emoções em geral um papel importante na vida moral, visto que elas são incapazes, por si só, de determinar a ação correta no momento correto. Mesmo a possibilidade de cultivo da simpatia não implica que este sentimento pode decidir a ação correta a ser realizada. Esta será sempre tarefa da razão.

V.3. Desejo, afeto e paixão: as modalidades antropológicas da amor.

Na *Antropologia do Ponto de Vista Pragmático,* Kant apresenta-nos sua divisão dos apetites ou inclinações em geral como pertencentes ao sentimento de prazer e desprazer e faculdade de desejar. À faculdade de desejar pertenceriam os instintos, propensões, inclinações e paixões (Ant, 7:265); à faculdade do sentimento de prazer ou desprazer, pertenceriam os afetos.

Um primeiro e primitivo nível do amor poderia ser atribuído ao instinto, segunda divisão da faculdade de desejar. O instinto de acasalamento seria comum aos seres humanos e animais

e desejo sexual em si não possuiria nada relacionado à moralidade ou promoção da dignidade. Na *Doutrina do Direito*, Kant define a união sexual como um uso que um ser humano faz dos órgãos e capacidades sexuais do outro; "neste ato", afirma, "um ser humano faz de si uma coisa o que entra em conflito com o direito de humanidade de sua pessoa" (MS, 6:278). A única forma de restituir sua personalidade é, ao ser adquirido como uma coisa, possuir o outro igualmente como coisa. A diferença entre a prostituição e o casamento, conforme nos explica Allen Wood, consiste no fato de que o casamento preserva o direito de humanidade apenas por adicionar o aspecto contratual, que dá o direito ao usado de usar o outro igualmente: "No casamento, o outro tem o direito de usar seus órgão sexuais, mas você tem também o direito de usar os dele e, mais do que isso, você possui a exclusiva posse deste uso (um direito nunca usufruído pelas prostitutas ou seus clientes). [9]

A este primeiro nível instintivo e natural do amor, segue-se um segundo, denominado de afeto, um sentimento tempestuoso e passageiro, o qual torna difícil a reflexão e deliberação sobre ação. O amor- afeto deve ser diferenciado do amor-paixão[10], visto que a paixão, ainda que violenta, pode coexistir com a razão e "é deliberativa a fim de atingir sua finalidade" (Ant, 7:252). Kant explica metaforicamente as diferenças entre afeto e paixão, as quais valem igualmente para outras emoções:

> "O afeto procede como a água que rebenta uma barreira, a paixão como um rio que cava cada vez mais fundo no seu leito. O afeto age sobre a saúde como um ataque de apoplexia, paixão como uma consumação ou atrofia. O afeto é como um intoxicante que nos faz dormir, ainda que seja seguido, no outro dia, por uma dor de cabeça, mas a paixão deve ser vista que resultado da ingestão de veneno..." (Ant, 7:252)

[9] Wood, op. cit., p. 258.

[10] O termo *Affekt* será traduzido por afeto, enquanto o termo *Leindenschaft* como paixão. Reservarei emoções para um termo genérico que englobe tanto sentimentos morais, quanto afetos e paixões.

Pode-se ver aqui que o amor-afeto difere do amor paixão quanto à intensidade, duração e grau de periculosidade. O primeiro é mais intenso, porém dura menos e é menos perigoso do que o segundo. Por esta razão, Kant afirma que, onde há muito afeto, há pouca paixão, visto que emoções tempestuosas esgotam-se rapidamente, o que não permite a fria avaliação da situação vivida e a deliberação sobre meios para atingir o fim: "O afeto é sincero e não se deixa dissimular, a paixão geralmente se oculta" (Ant, 7:253). Enquanto o afeto é uma genuína explosão de emoções, a paixão pode, por sua vez, coexistir com a dissimulação. A inocência do amor-afeto comparado com o ardil do amor-paixão pode ser constatado na seguinte situação:

> "Um apaixonado sério é acanhado, canhestro e pouco à vontade na presença da amada. Aquele, todavia, que, tendo certo talento, apenas se faz de apaixonado, pode desempenhar seu papel tão naturalmente que ele pega a pobre [moça] enganada em sua armadilha; isso porque seu coração está despreocupado, sua mente esta límpida e ele está no pleno comando do livre uso da sua destreza e força para imitar a aparência do apaixonado muito naturalmente."(Ant, 6:265)

O amor afeto assemelha-se mais ao apaixonar-se ou enamorar-se de alguém, denotando um amor romântico, incontrolável quanto as suas manifestações e cego em relação aos seus objetos: "Aquele que ama (*liebt*) pode manter a sua visão intacta, porém aquele que se apaixona (*verliebt*) é cego em relação aos defeitos do objeto amado, ainda que o último recobrará sua visão uma semana depois do casamento"(Ant, 7:253). A emoção de uma pessoa apaixonada assemelha-se, portanto, aos afetos kantianos. O termo paixão é reservado para atitudes mais deliberativas, podendo coexistir com a mais ardilosa dissimulação, desde que isso, como no exemplo acima, possa contribuir para obter um determinado objeto de desejo. Por essa razão, Kant afirma que as paixões não são como os afetos; estes, ao menos, convivem com uma boa intenção de aperfeiçoamento, aquelas rejeitam qualquer tentativa de melhora. Tal é o caso quando uma pessoa age conforme um forte afeto, o que caracteriza apenas uma fraqueza da vontade, enquanto a paixão

pressupõe uma máxima de agir de acordo com um princípio prescrito segundo sua inclinação. A paixão do amor, todavia, possui uma vantagem frente às outras paixões, tais como ambição, vontade de poder e cobiça, as quais são doenças da razão porque possuem um caráter permanente, já que, segundo Kant, "não são jamais satisfeitas" (Ant, 7:266). A paixão do amor, ao contrário, cessa quando o desejo, ou o amor físico, é satisfeito. Se é possível enlouquecer devido à obsessão das outras paixões, o ditado "enlouqueceu de amor" contém algo de inverossímil, pois quem enlouquece devido à recusa do ser amado, já estava anteriormente perturbado a ponto de ter escolhido a pessoa errada como objeto de seus afeto e desejo. Tal era o caso, comum na época de Kant, de pessoas que se apaixonavam por outras de nível social superior: "apaixonar-se por uma pessoa de uma classe social mais alta e esperar desta a loucura de um casamento não é a causa, mas a consequência de uma prévia perturbação (Ant, 7:217)."

Ainda que mesmo as formas mais violentas de amor não sejam tão prejudiciais à moralidade quanto às paixões da ambição, cobiça e vontade de poder, o amor, quando não ligado à benevolência e simpatia, é um fenômeno no mínimo distinto da moralidade, visto que implica um sentimento entre pessoas desiguais. Ou, como escreve Kant numa das *Reflexionen* agrupadas no *Nachlass* sobre Antropologia: "Nós precisamos mais ser honrados do que sermos amados, mas nós também precisamos algo para amar com que não estejamos em rivalidade. Então amamos pássaros, cachorros ou uma pessoa jovem, inconstante e querida." (R 1471, 15:649)

Ainda que, aparentemente, essa afirmação denuncie um preconceito da época relativamente à inferioridade feminina, numa outra anotação, Kant afirmaria que "Homens e mulheres possuem uma recíproca superioridade um em relação ao outro" (R 1100, 15:490). Ainda que a superioridade de cada um seja relativa a aspectos diferentes, a recíproca desigualdade é o que estimula e promove o amor como afeto ou paixão. Somada à dificuldade de controle pela razão, o fato desses sentimentos necessitarem de uma ideia de desigualdade indica que seu locus é estranho à moralidade, a qual consiste em considerar o outro como igual e promover sua felicidade.

V.4. Conclusão

As várias figuras do amor assumem uma posição diversa na filosofia kantiana, algumas apresentando valor moral, outras consideradas opostas à realização dos propósitos morais. O amor de benevolência pode ser considerado um princípio prático; um dever de fazer o bem e ajudar o próximo, a partir do qual o afeto pelos outros pode, inclusive, ser despertado. Isso ficou claro na análise do texto kantiano, onde nos é dito que não é necessário amar sensivelmente e, devido a isso, fazer o bem, mas fazer o bem e, através deste hábito caridoso, despertar sentimentos de simpatia pelo seu humano. O sentimento de simpatia pode, por sua vez, também ser utilizado pelo agente para impulsionar ações morais nas quais o respeito pela lei moral não era móbil suficiente. Tem-se, nesse caso, não uma negação do exposto na *Fundamentação*, na qual o valor moral de uma ação residia no fato do móbil desta ter sido o respeito, mas uma moral provisória que, empiricamente, pode e deve utilizar esses sentimentos de prazer e desprazer pela sorte alheia para fomentar boas ações, até a nossa razão ter amadurecido o suficiente para não mais precisar delas.

Relativamente aos afetos e paixões, embora ambos sejam criticados como doenças da razão, os efeitos negativos do amor-afeto são menores do que a persistência e inversão de máximas na paixão. Contudo, visto que a paixão do amor está ligada ao desejo físico que busca sua realização, ela não tem a persistência das outras paixões culturais, já que, uma vez atingido seu objetivo, ela se extingue. Ainda assim, tais sentimentos não se constituem em auxiliarem sensíveis da ação moral, visto que o amor- afeto ou amor-paixão são despertados a partir de uma ideia de desigualdade estranha à moralidade.

Por fim, é importante frisar que a tematização de sentimentos, inclinações e paixões na *Doutrina das Virtudes* e *Antropologia* não contradiz o espírito da *Fundamentação*, visto que a ação com verdadeiro valor moral ainda é aquela cujo móbil é o respeito à lei, o que não nos impede de utilizar provisoriamente nossa parte sensível para os propósitos da razão.

VI. A estetização da moralidade

Neste capítulo[1], eu gostaria de explorar temas conexos com a estetização da moralidade, tanto na relação mais próxima entre o juízo do belo e os juízos morais, quanto na presença do sentimento de prazer e desprazer na moralidade. Começarei pela *Crítica do Juízo* e a tese expressa, no § 59, de que o belo pode ser considerado como símbolo do bom. Passarei ao exame do sentimento moral na *Metafísica dos Costumes* (1797) e, por fim, examinarei a relação entre o domínio do gosto e o domínio da virtude feitas na Antropologia (1798). Tentarei mostrar, ao final, que há uma consideração de aspectos estéticos na moralidade, os quais contrastam com o formalismo apresentado na *Fundamentação* e *Crítica da Razão Prática*, indagando sobre uma possível mudança de rota ou apenas uma diferente forma de apresentação nas várias obras.

VI.1. O belo como símbolo do bom

Se o leitor da *Fundamentação* acostumou-se a pensar o valor moral como algo apartado dos sentimentos de prazer e desprazer, o leitor da *Metafísica dos Costumes* encontra, já na introdução, algo que parece contradizer o espírito da moralidade kantiana. Kant nos fala, nesta obra de 1797, de pré-noções estéticas[2] necessárias para a recepção da ideia do respeito. Tais elementos estéticos não estariam

---

[1] Uma versão preliminar deste capítulo foi publicada em *Studia Kantiana* ,3 (1), 2001.

[2] "*Ästhetische Vorbegriffe der Empfänglichkeit des Gemüts Achtung*", onde o sentido de estético é relativo ao prazer e desprazer. O sentido de estético na *Metafísica dos Costumes* aproxima-se do sentido de estético na *Crítica do Juízo*, ainda que não se trate de um juízo de gosto. Contudo, tanto o sentido de estético relativo à moralidade, quanto ao juízo de gosto, referem-se ao sentimento de prazer e desprazer, sendo, portanto, distintos do sentido de estético relacionado à faculdade de conhecimento. Neste último caso, trata-se da referência da representação a um objeto, recebido pela sensibilidade. Temos, portanto, em kant, uma dupla significação do estético: a relativa à faculdade de conhecimento e à relativa à faculdade de prazer e desprazer. Ver *Primeira Introdução à Crítica do Juízo,* p. 28; Ricardo Terra (org.), *Duas Introduções Crítica do Juízo*, p. 58.

contingentemente presentes na ação moral como uma nova possibilidade tardiamente admitida como inócua, desde que não servissem como móbil da ação moral. Trata-se de elementos estéticos necessários, o que nos faz concluir que sentimentos de prazer e desprazer são parte indissociável do processo de acatamento da moralidade. O contraste da *Metafísica dos Costumes* (1797) com a *Fundamentação* (1785) fica, ao menos, atenuado se percebemos, já na *Crítica do Juízo (1790),* a tematização dos sentimentos na prática e na compreensão da moralidade. A obra de 1990 apresenta, indubitavelmente, uma via de aproximação entre o domínio estético e o domínio da moralidade, como pode ser constatado no seu parágrafo 59, intitulado *Da beleza como símbolo da moralidade*:

> "Ora, eu digo: o belo é símbolo do moralmente bom; e também somente sobre este aspecto (...) ele apraz com uma pretensão de assentimento de qualquer outro, em cuja mente é ao mesmo tempo consciente de um certo enobrecimento e elevação sobre a simples receptividade de um prazer através de impressões dos sentidos e aprecia também o valor de outros segundo uma máxima semelhante de sua faculdade do juízo."[3]

Qual o sentido do belo como símbolo da moralidade? Kant esclarece que a relação entre intuições e conceitos pode ser esquemática ou simbólica: "toda hipotipose (apresentação, *subjectio sub adspectum*) enquanto sensificação é dupla: ou esquemática, em cujo caso a intuição correspondente a um conceito que o entendimento capta é dado a priori; ou simbólica, em cujo caso é submetida a um conceito que somente a razão pode pensar e ao qual nenhuma intuição sensível pode ser adequada"[4].

Os esquemas são intuições relacionadas a categorias do entendimento puro; visto que não podemos ter intuições adequadas aos conceitos da razão, a realidade desses conceitos requer um

[3] KU, § 59

[4] Kant, *Kritik der Urteilskraft*, (KU, 5: 255) As obras de Kant serão indicadas pelo volume e página da academia. Segui em grande parte as soluções de tradução de Valério Rohden (*Crítica do Juízo*, Rio de Janeiro, Forense Universitária, 1993) com algumas exceções tais como satisfação (*Wohlgefallen*), mente (Gemüth) e faculdade de desejar (*Begehrungsvermögen*) .

símbolo, ou seja, uma apresentação indireta do conceito. Paul Guyer esclarece a diferença existente entre intuições correspondentes a um conceito empírico, a uma categoria (conceito do entendimento) e a uma ideia (conceito da razão):

> "Para conceitos empíricos, *exemplos* podem ser fornecidos- para o conceito "cachorro" nós podemos apresentar um exemplo real de cachorro. Para conceitos puros do entendimento, podem ser fornecidos esquemas (...) Para um conceito da razão ou ideia, pode ser fornecido um *símbolo*, uma intuição que é uma representação indireta de um conceito que apenas a razão pode pensar, em relação ao qual nenhuma intuição sensível pode ser adequada."[5]

Se podemos apresentar exemplos reais de conceitos empíricos e se, além disso, podemos apresentar esquemas das categorias do entendimento, o mesmo não se passa com as ideias da razão, que necessitam de um símbolo para tornar seu conteúdo indiretamente sensível. Francesca Menegoni, por sua vez, chama a atenção para a diferença entre símbolo, exemplo e esquemas: "Não se pode confundir o símbolo com um simples exemplo, o qual expõe a intuição necessária para provar a realidade de um conceito empírico, nem se pode confundir com um esquema, cuja referência aos conceitos do entendimento é direta." [6] Provar a realidade objetiva das ideias da razão é uma tarefa impossível, visto que não há nenhuma intuição que lhe corresponda; todavia, é admitida a possibilidade de exibição desses, ainda que indireta. O esquema é uma exibição direta, o símbolo é uma exibição indireta, enquanto o primeiro procede demonstrativamente, o segundo procede por meio de uma analogia. "Nossa linguagem está repleta de semelhantes apresentações indiretas segundo uma analogia"- explica-nos Kant - "pela qual a expressão não contém o esquema próprio para o conceito, mas simplesmente um símbolo para a reflexão". [7]

[5] Guyer, *Kant and Claims of Taste*, p. 333.
[6] Menegoni, *Finalità e destinazione morale nella crítica del Giudizio di Kant*, p. 94.
[7] KU, 5:257.

O raciocínio por analogia constitui-se numa prova teórica à qual se pode recorrer quando não há necessidade de um raciocínio rigoroso. Contudo, ainda que não seja um raciocínio rigoroso, trata-se de um nível de prova superior à mera hipótese ou opinião verossímil. [8] No raciocínio por analogia, a faculdade do juízo, mediante uma regra universal e um princípio particular, realiza duas operações distintas: aplica, primeiramente, um conceito ao objeto de uma intuição sensível; aplica a regra da reflexão, sob essa primeira relação, a um objeto diverso, com respeito ao qual o primeiro cumpre apenas a função de símbolo. Assim, um organismo vivo é um símbolo de monarquia constitucional e um moinho faz as vezes de símbolo de uma monarquia absoluta. Qual a relação entre a ideia de monarquia absoluta e um moinho? Apenas uma relação analógica: nos dois casos, pensamos o mesmo tipo de processo, de objetos (grãos ou pessoas) sendo submetidos a forças externas a eles mesmos (o moinho ou o poder monárquico). A estrutura da reflexão, quando consideramos a operação do moinho, é análoga à estrutura da reflexão quando pensamos a monarquia. Não há, todavia, conforme nos alerta Guyer, relação entre o conteúdo do símbolo e seu objeto. Nem aquele determinado símbolo, no caso, o moinho, é o único possível. Assim sendo, a relação entre um símbolo e seu referente será mais frouxa do que exemplos e *esquemata* aos seus respectivos referentes:

> "Apenas um cachorro pode servir como exemplo para o termo 'cachorro' e, dada a natureza as nossa intuição sensível, apenas uma sucessão temporal válida objetivamente pode servir como esquema para o conceito puro de fundamento e consequente. Mas qualquer coisa que permita relacionar ideias da mesma maneira que um moinho- um outro dispositivo mecânico, ou talvez uma outra forma de relação humana- pode igualmente servir como símbolo do despotismo"[9]

[8] Cf. KU, § 90, 5:448.
[9] Guyer, op. cit., p. 335.

Afirmar, portanto, que o belo é o símbolo do bom não significa afirmar que o belo possui algum conteúdo moral ou possa servir como esquema para a moralidade. Nem, por outro lado, a tese implica alguma sensibilização da moralidade. A analogia entre estética e moral deve-se, não a uma semelhança de conteúdo (seja um conteúdo moral do belo ou sensível da moralidade), mas apenas aos elementos comuns de ambos os juízos, uma semelhança nas regras de reflexão.

O juízo sobre o belo e os juízos morais apresentam estruturas de reflexão análogas, conforme nos indica o § 59: (1) o belo e o bom aprazem imediatamente; (2) ambos aprazem independentemente de todo interesse (no caso da moralidade, do interesse que preceda o juízo); (3) ambos expressam a concordância de determinadas faculdades (4) são igualmente universais. Tal analogia não significa nenhuma identidade, pois o belo e o bom apresentam igualmente diferenças. Quanto ao primeiro aspecto (1), o belo apraz imediatamente na intuição reflexiva, enquanto o bom apraz no conceito. Relativamente à independência de interesse no objeto (2), o bom apraz independente do interesse que preceda o juízo, mas não que o anteceda, tal é caso do interesse da razão relativamente aos seus objetos. A concordância das faculdades em questão num e noutro juízo (3) também diferem entre si: no belo, trata-se da harmonia entre imaginação e entendimento; no bom, trata-se da concordância da vontade consigo mesma segundo leis universais da razão. Finalmente, a universalidade (4) do juízo do belo não remete a um conceito universal, tal como o juízo moral.

A mera tese de que o belo é o símbolo do bom não nos deixaria, por si só, alguma passagem possível entre um e outro do ponto de vista de seu conteúdo, já que 'ser símbolo de' significa apenas regras de reflexão análogas em ambos os tipos de juízos. Contudo, ao final do § 59, Kant afirma que o gosto pode servir como um auxílio para a passagem entre o sensível e o moral: "o gosto torna, por assim dizer, possível a passagem do atrativo dos sentidos ao interesse moral habitual sem um salto demasiado violento".[10] Na "Doutrina do Método do Gosto", por sua vez, Kant vai mais longe e atribui ao gosto tornar sensíveis as ideias morais:

[10] KU, 5:261.

> "o gosto, é, no fundo, uma faculdade de ajuizamento para *tornar ideias morais sensíveis* (...) da qual uma maior receptividade para o sentimento destas últimas (denominadas de sentimentos morais) deriva aquele prazer que o gosto declara válido para todos e não para o sentimento privado de cada um". [11] (grifo meu)

Vemos aí que o próprio Kant é responsável por um salto um tanto quanto violento, visto que a tese da analogia entre os tipos de reflexões nos juízos estéticos e morais não implica nenhuma transição entre um e outro domínio, muito menos a possibilidade de tornar ideias sensíveis. Tal concepção parece ser de difícil assimilação para o leitor assíduo da *Fundamentação* e *Crítica da Razão Prática*, textos que repudiam o possível apelo sensível da moralidade. Não apenas a pureza do domínio da moralidade é questionada, como a independência do belo relativamente à moralidade, conforme atesta carta que Kant escreve a J.F.Reichhardt a 15 de outubro de 1790:

> "Eu me satisfiz em mostrar que, sem sentimento moral, não haveria nada para nós de belo nem de sublime, e que é sobre aquele que se funda tudo o que pode ter este nome (...) e que o elemento subjetivo da moralidade no nosso ser, este elemento que sob o nome de sentimento moral é impenetrável, é o que em relação ao qual se exerce o juízo, cuja faculdade é o gosto."

A educação estética tornar-se-á propedêutica à educação moral, na medida em que ela refina a sensibilidade e exerce o sentido do desinteresse: "a experiência estética" - escreve Kant na *Crítica do Juízo*, - "é testemunha de um desinteresse, na medida em que o homem se afasta da tendência a usufruir pela posse, pelo consumo, pela destruição, para encontrar a realidade numa atitude de contemplação que, longe de excluir o outro, requer sua presença e seu reconhecimento de uma beleza indivisível que evoca a universalidade". Por sua vez, ao final do § 60, o desenvolvimento das ideias morais é apresentado igualmente como propedêutica para

[11] KU, 5: 264.

o gosto: "assim, parece evidente que a verdadeira propedêutica para a fundação do gosto seja o desenvolvimento das ideias morais e a cultura do sentimento moral, já que somente se a sensibilidade concordar com ele pode o verdadeiro gosto tomar uma forma determinada e imutável". De um lado, a experiência estética desenvolve o desinteresse necessário para a moralidade, por outro, a cultura do sentimento moral aproxima a sensibilidade da universalidade necessária ao gosto.

Os domínios da moralidade e da estética encontram-se interligados numa dupla propedêutica, que supera a mera analogia entre os dois tipos de juízos, abordando elementos em comum no que toca ao conteúdo de ambos. A *Crítica do Juízo,* indo além de apontar elementos analógicos entre a experiência estética e moral, inicia a tematização dos elementos estéticos constituintes da moralidade, reflexão que se tornará mais clara na *Metafísica dos Costumes*.

VI. 2. As condições estéticas necessárias da moralidade na *Metafísica dos Costumes*

Na introdução à *Metafísica dos Costumes*, nos é apresentado o que poderia ser chamado de uma radicalização do projeto de sensibilização da moralidade. Os domínio do estético e do moral apresentam, não mais uma relação simbólica ou propedêutica possível, mas Kant nos fala de condições sensíveis necessárias para a recepção da moralidade. Enquanto na *Fundamentação*, apenas o respeito à lei é considerado um sentimento que pode funcionar como móbil da ação moral; no texto de 97, são adicionados vários aspectos sensíveis necessários para a recepção do dever. O sentimento de prazer e desprazer experimentado em relação à moralidade não é, todavia, o prazer do gosto, ainda que este, conforme vimos, possa auxiliar o desenvolvimento de uma maior receptividade para a sensibilidade moral.

Após ser explicado que o prazer e desprazer expressa o que é meramente subjetivo relativamente ao objeto, aquele é dividido entre, de um lado, um sentimento conexo a um desejo, chamado de prazer prático e, de outro, um prazer não conexo a um desejo do objeto, mas apenas à sua representação, chamado de prazer contemplativo ou gosto.(MS, 6:212) O prazer prático admite, por sua vez, uma outra divisão: se o prazer antecede o desejo, trata-se do

interesse da inclinação, se o sucede, temos o interesse da razão. Ou seja, o interesse da razão é o prazer que sucede a determinação da faculdade do desejo pela razão. Temos, aqui, uma separação nítida entre o prazer/desprazer moral, o qual se relaciona a um desejo do objeto (ainda que suceda o desejo) e o prazer estético, relativo, não ao desejo do objeto, mas meramente à sua representação.

Na Introdução à *Doutrina da Virtude* (6: 399) Kant explica que nós temos pré-noções estéticas para a suscetibilidade da mente (*Gemüth*) relativa ao respeito (*Ästhetische Vorbegriffe der Empfänglichkeit des Gemüts Achtung*). São eles: sentimento moral, consciência, amor[12] e auto-estima. Trata-se aqui, não da obtenção a priori da lei moral ou de suas condições, mas da análise do sujeito da moralidade, o ser humano e suas predisposições naturais, as quais possibilitam a efetiva recepção do imperativo da moralidade.

A importância da sensibilidade para a consciência do dever é atestada pelo sentimento moral (*das moralische Gefühl*), definido como "a susceptibilidade a sentir prazer e desprazer meramente da ideia de que nossas ações são conforme ou contrárias á lei do dever". (TL, 6: 399). É este sentimento que nos faz ter consciência da obrigação, pois nos torna cientes da coação presente no mero pensamento do dever. Não temos nenhum dever de ter tal sentimento, visto que ele está em nós enquanto seres morais. Alguém totalmente privado deste sentimento estaria moralmente morto:

> "Nenhum ser humano é completamente desprovido de sentimento moral, pois se fosse completamente não receptível a este, ele estaria moralmente morto. Se (para falar em termos médicos), as forças vitais não pudessem mais excitar esse sentimento, então a humanidade se dissolveria (como pelas leis da química) na mera animalidade e seria misturada com outros seres naturais". (TL, 6:400)

O sentimento moral não é, todavia, um senso (*Sinn*) moral, no sentido de um sentimento que, por si só, nos indica o que é correto ou não, ou seja, ele não possui nenhuma capacidade teórica

[12] Sobre a ideia de amor em Kant ver meu texto "Uma tipologia do amor na filosofia kantiana", *Studia Kantiana* 2 (1): 2000, 19-34.

de percepção direta da correção ou não de um ato, visto que isso nos deve ser dado pela razão. Ele apenas diz respeito à percepção pelo sentido interno da coação que o dever exerce, provocando um sentimento de prazer quando nossas ações estão conforme à lei e de desprazer quando são contrárias a esta. Ainda que sendo um sentimento (*Gefühl*), ele não é um afeto, visto que estes são intempestivos e dificultam a reflexão. Neste sentido, Kant esclarece que a apatia por ele apregoada não é a ausência de sentimento, pois isto seria uma indiferença moral e, portanto, uma fraqueza. A apatia buscada como um ideal é a ausência de afeto (*Affekt*), sendo, consequentemente, uma força benéfica para a prática da virtude.

A nítida separação apregoada na *Fundamentação* e *Crítica da Razão prática*, entre o domínio da moralidade e do estético em geral, entendido como o sentimento de prazer e desprazer, é questionada pelas passagens da *Crítica do Juízo* e *Metafísica dos Costumes* que nos falam da possibilidade, e mesmo da necessidade, de um sentimento moral. Uma das maiores diferenças entre essas duas abordagens é dado pela necessidade do sentimento de prazer e desprazer para a recepção do conceito de dever. O sentimento moral vai além, sem dúvida, do sentimento de respeito. Isso fica claro já na sua classificação enquanto necessária para que a mente seja afetada pelo sentimento de respeito. Sendo a mente (*animus*, *Gemüth*) a instância reativa da alma (*Seele*)13, parece que a possibilidade dela ser empiricamente afetada é decisiva para a efetiva realização da ação moral, enquanto o respeito parece ser um sentimento que afeta mais o espírito (*mens*, *Geist*) do que a mente. Para que a ação ocorra, é necessário que a mente seja afetada, o que é feito através do sentimento moral. Gisela Munzel analisa corretamente a importância das capacidades estéticas para a efetiva prática da moralidade: "pode-se ver a capacidade estética como literalmente uma sócia dos esforços da razão para realizar este alargamento da sensibilidade, com o propósito de produzir nesta a imagem complementar da lei moral". [14]

Além disso, há, no sentimento moral, uma consideração do sentimento de prazer inexistente até então. Conforme salienta

[13] Para uma análise pormenorizada das instâncias da alma, ver capítulo 6.

[14] Munzel, *Kant's Conception of Moral Character: the critical link of Morality, Anthropology, and Reflective Judgment*, p. 129.

Guyer[15], "não é de forma alguma clara que o sentimento de respeito é realmente um sentimento de prazer", visto que Kant o caracteriza, na *Fundamentação*, como um sentimento de desprazer proporcional à coação da lei, ou, no máximo, como um sentimento de auto-aprovação, o que difere radicalmente do sentimento de prazer da terceira crítica e da *Doutrina da Virtude*. Tal sentimento, sendo o resultado da determinação da vontade que escolhe a ação moral, parece ser um sentimento de recompensa. Que a moralidade possa nos trazer algum tipo de satisfação e, mais do que isso, que, sem essa capacidade, nos é dito na *Doutrina das Virtudes*, estaríamos mortos moralmente, parece nos convidar ao questionamento do papel do prazer na moralidade kantiana.

VI.3. A ligação antropológica entre o prazer estético e o prazer moral

O desenvolvimento da relação entre o prazer estético e o prazer moral, bem como da função propedêutica da estética em relação à moralidade, aparece na *Antropologia de um Ponto de Vista Pragmático*, obra de 1798, que expunha os cursos ministrados sobre o tema nos semestres de 72/73 a 95/96. No segundo livro, sobre o sentimento de prazer e desprazer, nos é mostrado em que sentido pode-se relacionar o prazer do gosto ao prazer moral.

O sentimento de prazer e desprazer é dividido entre um prazer sensível e um prazer intelectual. O primeiro, por sua vez, pode ser obtido pela sensibilidade ou pela imaginação, no caso do gosto. O segundo pode ser obtido através de conceitos ou ideias. O sentimento de prazer propriamente moral, pode ser classificado como pertencente a esta última divisão: trata-se de um prazer intelectual, obtido a partir de uma ideia, no caso, a ideia de dever. Como um tipo de prazer obtido pela imaginação pode ser uma preparação a um prazer intelectual?

Ainda que não negando a distinção entre estética e moralidade no que toca à diversas fontes de prazer, a ideia da satisfação pela partilha de um sentimento de prazer é o que aproxima os dois domínios:

[15] Guyer, *Kant and the Claims of taste*, p. 345.

> "O gosto (*der Geschmack*), enquanto um sentido formal, relaciona-se a uma comunicação (*Mitteilung*) dos sentimentos de prazer e desprazer, e inclui uma susceptibilidade, nesta comunicação de prazer, de sentir uma satisfação (*Wohlgefallen*) em comum com outros (socialmente)" (Ant, 7:244)

Esta satisfação do gosto advém de uma concordância entre o sentimento de prazer entre sujeitos, de acordo com uma lei geral, cuja origem é a razão. A escolha desta satisfação está, pela sua concordância com uma lei geral, de acordo com a *forma* do princípio do dever. Assim, o exercício do gosto estético é uma preparação para a moralidade. Esta ideia da *Antropologia* segue o espírito do exposto na *Crítica do Juízo*, mas com acréscimos interessantes.

Uma das curiosidades da *Antropologia* é apresentar as boas maneiras como a transição entre o gosto e a moralidade. "Treinar alguém para ser bem-educado em sua posição social não significa o mesmo que educá-lo para ser moralmente bom; todavia, -Kant explica- prepara-o para ser querido ou admirado por outros em sua posição" (Ant, 7:147). As regras de etiqueta, do bem receber, preparam para a virtude. O bom anfitrião manifesta seu gosto estético quando escolhe comidas e bebidas, não apenas segundo seu gosto pessoal, mas tendo o gosto dos convidados em mente. Na composição destes vários gostos, o procedimento de construção de um gosto comum que satisfaça a todos os presentes possui uma "validade universal comparativa" (Ant, 7:242). Algo semelhante se passa na condução da conversação pelo anfitrião, tanto na escolha do tema, quanto do número de convidados, que segundo as regras de Chesterfield, não devem ser menor do que o número das graças (3) e mais do que o número das musas (10). Tal regra não é arbitrária, mas visaria constituir um grupo ideal de comunicação, que partilharia, não apenas o prazer da mesa, mas das boas ideias. Os procedimentos de sociabilidade segundo as regras das boas maneiras pertencem ao domínio do gosto, mas preparam para a moralidade, na medida em que constroem uma comunidade que partilha um discurso comum:

> "Independentemente de quão insignificantes as regras de refinamento possam parecer se as compararmos com a

> pureza da lei moral, tudo o que promove a sociabilidade (*Geselligkeit*), mesmo que sejam apenas máximas ou maneiras agradáveis, é uma roupa que veste a virtude de forma apropriada" (Ant, 7:282).

Kant refere-se às regras da boa conversação à mesa, provavelmente vigentes nos esclarecidos salões europeus do século XVIII: escolher tópicos que interessam a todos; não permitir um silêncio mortal, mas apenas pausas pequenas, nas conversações; não mudar de um tema para outro; não discutir nenhum assunto dogmático, ou então introduzir uma brincadeira (*Scherz*) para tornar a discussão mais leve. Tais regras não são arbitrárias, mas tem o propósito de fazer progredir a cultura:

> "A mente, ao final de uma refeição, assim como ao final de um drama (o mesmo se aplicando à totalidade da vida vivida por um ser humano racional), inevitavelmente relembra várias fases da conversação. Se ela não consegue encontrar um fio condutor, ela sente-se confusa e conclui que não progrediu em matéria de cultura, pelo contrário, regrediu. "(Ant, 7:281)

As regras de refinamento social são uma boa roupagem para a virtude, exatamente pela construção de ideias comuns. Tal resultado não possui a universalidade do belo ou da moralidade, mas, enquanto transição, possui uma universalidade comparativa. A *Antropologia* indica, através dos exemplos relativos a boas maneiras e regras de refinamento social, como se dá a relação entre o cultivo estético e o cultivo moral. Ao examinar a educação moral e a educação estética, Munzel mostra como o cultivo do gosto relaciona-se ao processo civilizatório e à formação do caráter moral; isso se deveria à característica principal do gosto de ser eminentemente comunicável. Ao indagar-se como a educação estética pode ser compreendida com relação à formação do caráter moral, ela afirma que "parte da resposta repousa na característica essencial de ser imediatamente comunicável, logo, seu desenvolvimento facilita de forma imediata a comunicação social,

incluindo a comunicação do próprio caráter a outrem".[16] A autora ressalta, no entanto, apoiando-se, é verdade, no próprio texto kantiano (Ant, 7: 244) que esta característica do senso estético incentiva apenas a promoção *externa* da moralidade, não sendo ainda a formação do seu aspecto *interno*. Pode-se dizer, todavia, que sua análise está apenas parcialmente correta: se é verdade que as regras sociais possuem uma função de simulacro da real virtude, a simulação da virtude incentiva a produção da própria virtude:

> "Socialmente, quanto mais civilizados os homens são, mais eles são atores. Eles assumem a aparência de ligação, de estima alheia, de modéstia e de desinteresse, sem enganar ninguém, pois todos sabem que não significa nada sincero. As pessoas estão familiarizadas com isso e é até mesmo algo bom que assim seja no mundo, porque, quando o homem faz esse papel, as virtudes, que até então eram fingidas, são gradualmente estabelecidas" (Ant, 7:151)

A teatralização das virtudes leva, não à hipocrisia, mas ao desenvolvimento da própria virtude. Aqui temos algo que nos lembra a virtude aristotélica e seu desenvolvimento pelo hábito, com a diferença que, na versão kantiana, seus primeiros eventos são assumidamente, apenas um simulacro, que, todavia, levarão à efetiva prática da moralidade.

VI. 4. Conclusão

Pode-se constatar, pela ênfase dada à relação entre os aspectos estéticos e morais nos textos dos anos 90, que há uma diferença na consideração da necessidade de aspectos sensíveis para a efetiva realização da moralidade. A exploração do tema não nos permite dar uma resposta definitiva quanto à mudança de rota kantiana, relativa aos textos dos anos 80. Contudo, vemos claramente que, se, na *Fundamentação*, havia um repúdio explícito do sentimento de prazer ligado à ação moral, tal como na condenação da simpatia, na *Metafísica dos Costumes*, os sentimentos de prazer e

[16] Munzel, op. cit., p. 298.

desprazer são considerados parte essencial da moralidade, visto que sem eles, Kant afirma, estaríamos mortos moralmente. Além disso, as pré-condições estéticas morais vão além do sentimento de respeito da *Fundamentação*.

A hipótese, todavia, de uma descoberta ou mudança relativa ao tema, é questionável se considerarmos que parte desta relação entre cultivo do gosto e cultivo moral foi publicado na *Antropologia*, a qual reflete cursos dados desde o semetre 72/73, portanto, anteriores à *Fundamentação*. O mais provável é que, nos anos 90 e após a tematização da faculdade de prazer e desprazer na *Crítica do Juízo*, Kant tenha desenvolvido as ferramentas filosóficas necessárias para a unificação entre a obtenção *a priori* da lei moral e sua antropologia, concluindo numa *Metafísica dos Costumes*, que mostra como a lei moral pode ter um poder definitivamente motivador em seres racionais sensíveis.

VII. As emoções no mapa kantiano da alma[1]

A ideia que as inclinações são componentes difíceis de serem controlados pela razão encontra fácil suporte textual: paixões e afetos são considerados doenças da mente (*Krankheit des Gemüts*) (Ant,7:251), excluem a soberania da razão; os afetos tornam a reflexão impossível, enquanto as paixões são ditas tumores malignos (*Krebsschäden*) para a razão pura prática (Ant, 7:266). Se é verdade que temos inclinações tão fortes que possam impedir a capacidade da razão determinar a vontade, não deveríamos aceitar, contrariamente a Allison, que há uma genuína fraqueza da vontade?

Uma resposta simples a este problema seria afirmar que a filosofia kantiana pretende apenas fornecer uma regra de julgamento da ação correta (aquela cuja máxima pode ser universalizada sem contradição) e do seu valor moral (aquela cujo móbil foi o respeito à lei), não lhe importando a capacidade ou não do homem agir conforme máximas morais. Sendo que a Filosofia se ocupa da parte *a priori* das ciências, não caberia a ela a averiguação empírica da factibilidade do seu projeto. Contudo, o imperativo categórico é válido para um ser racional sensível. Tal objeto de aplicação daquilo que foi obtido a priori na parte pura da ética kantiana possui características empíricas: ele é um indivíduo que possui inclinações sensíveis, mas capaz, ao mesmo tempo, de agir segundo princípios livremente escolhidos pelo arbítrio. Além disso, na *Metafísica dos Costumes* nos é dito que o obtido *a priori* deve poder ser constatado na natureza humana:

> "Mas assim como deve haver princípios numa metafísica da natureza para aplicar esses princípios universais mais

[1] Uma versão preliminar deste capítulo foi apresentada no *Coloquio Principia*, Florianópolis, 2001 e publicado nos anais deste com o título "Um modelo das emoções em Kant". Uma versão em inglês bem mais elaborada, na qual faço uma comparação com a teoria das emoções contemporânea, foi publicada no *The Journal of Philosophy*, 2004, 140-158, com o título "What can Kant teach us about emotions".

> altos da natureza em geral a objetos da experiência, uma metafísica dos costumes não pode prescindir de princípios de aplicação, e nós deveremos tomar como nosso objeto a natureza particular dos seres humanos, que é conhecida apenas pela experiência, a fim de mostrar nela o que pode ser inferido de princípios morais universais" (MS, 6:217)

Os princípios *a priori*, tanto da metafísica da natureza, quanto da metafísica dos costumes não são, certamente, extraídos da experiência, todavia sua aplicabilidade deve tomar em consideração características do objeto particular de sua aplicação. No caso específico da moralidade, tal objeto é a natureza humana; portanto, um estudo desta deveria, ao menos, não ser contraditório com a tese da capacidade do ser humano agir por dever. Kant apresenta sua teoria sobre a natureza humana no que se poderia chamar de antropologia ou psicologia empírica e é um fato que Kant ocupou-se dela durante toda sua carreira, tanto nas lições ministradas sobre antropologia, quanto nas aulas de metafísica. A tese de que dever significa poder deveria encontrar, se não uma confirmação no conteúdo dessas aulas, ao menos não ser contraditória com ela. Neste sentido, endosso aqui a tese de Robert Louden, de que Kant estaria comprometido com um naturalismo fraco. Por naturalismo fraco, Louden compreende a tese de que fatos empíricos sobre seres humanos, ainda que não possam por si só estabelecer ou justificar princípios morais normativos, também não podem estar em contradição com tais princípios.[2]

A relação entre razão e emoção deve seguir este modelo: ainda que as emoções, enquanto inclinações, não estabeleçam nem justifiquem princípios morais, elas não podem estar em contradição com os princípios morais obtidos. Dever significa poder, ou seja, não podemos estar comprometidos moralmente com algo que somos incapazes de realizar.

Ainda que *emoção* não seja um termo utilizado por Kant, poder-se-ia dizer que o que nós denominamos *emoção* corresponde, no sentido estrito, aos afetos (*Affekten*) e paixões (*Leidenschaften*) e, no sentido amplo, incluiria ainda sensitividade (simpatia, amor

[2] Cf. Louden, *Kant´s Impure*, p. 8.

benevolente,...) e sentimento moral. Ao menos os afetos (alegria, tristeza, raiva, medo,...) e as paixões (inveja, cobiça, ódio...) foram usualmente consideradas como merecedoras de crítica no sistema kantiano, por dificultarem a reflexão e ação.

Uma das indicações que inclinações, principalmente as emoções, seriam um problema para a tese kantiana de que *dever significa poder* é a posição, reiterada inúmeras vezes, que a moralidade se beneficiaria pela extirpação das emoções. Desde a primeira seção da *Fundamentação*, com o famoso exemplo do filantropo, Kant é claro quanto à carência de valor das emoções para a vida moral, o que fez Sabini e Silver escreverem no artigo emoções, responsabilidade e caráter: "Um capítulo kantiano sobre emoções e responsabilidade é fácil de escrever e rápido de ler: O domínio do moral é o domínio da vontade expressa na ação. Emoções estão acima da vontade, por isso não tem valor moral intrínseco."[3]

Paul Guyer, ainda que não tomando uma posição tão radical, explica que as emoções não podem ser critério de determinação, nem critério de execução de uma ação, não confiáveis para produzir um critério, não confiáveis para produzir um motivo.[4] Seguindo a linha de Paul Guyer, Nancy Sherman[5] resume as objeções de Kant quanto às emoções em quatro linhas principais:

1) parcialidade e natureza acidental das emoções quanto à conexão com o que é relevante moralmente: emoções podem responder ao que é moralmente relevante, mas de uma forma parcial e que acidentalmente está de acordo com a moralidade;

2) instabilidade: emoções não apresentam permanência suficiente para fundamentar a ação moral, elas são volúveis; a virtude, se baseada em emoções, não estaria suficientemente armada para todas as situações e precavida contra as mudanças que as novas tentações podem trazer;

3) passividade das emoções: não decidimos sentir emoções, mas somos afetados por elas, as emoções nos subjugam, sem que possamos fazer nada em relação a isso;

[3] Sabini & Silver, "Emotions, responsability and character", p. 165.
[4] Guyer, P. *Kant and the Experience of Freedom.*
[5] Sherman, N. *Making a Necessity of Virtue.*

4) vulnerabilidade: através das emoções, nós nos ligamos aquilo que não podemos controlar ou mandar ou tornar permanente; os seres amados morrem ou nos deixam, o status ou as riquezas vão-se com os anos ou reveses da fortuna.[6]

VII.1. O modelo da dor

A defesa de Sabini/Silver da ausência de papel das emoções na vida moral inclui a determinação de um modelo, que, segundo eles, foi utilizado por Kant. Trata-se do modelo da dor, segundo o qual "as emoções são forças brutas desconexas com funções mentais mais elaboradas"[7]. Assim como a dor é um fato sobre nós, provocado pela estimulação neurológica, independente de valores ou outros aspectos do nosso caráter, as emoções, ainda que mais complexas, estariam completamente fora do comando da razão. Kant é posto, então, ao lado de outros psicólogos e fisiologistas contemporâneos, que propõem que emoções são pré-cognitivas, relacionando-se à percepção de estados corporais não específicos ou de estados diferenciados do sistema nervoso.[8] Sendo assim, poderíamos ser considerados responsáveis por um relativo controle da expressão dos nossos estados mentais, mas não seríamos responsáveis por possuí-los. Alem disso, certos estados emocionais seriam como uma dor aguda, na qual a responsabilidade pela ação fica atenuada pela intensidade do estímulo. Tal é o caso do viciado em drogas, em relação ao qual se torna difícil falar de

[6] A própria Nancy Sherman, todavia, atribui essa visão a uma concepção ortodoxa sobre Kant, alertando para a importância das emoções em textos tais como a *Doutrina das Virtudes*. Segundo ela, nesses textos, as emoções, principalmente a simpatia, poderiam cumprir um papel de moral provisória, bem como revelar a relevância moral de uma situação. O tema da saliência moral em Kant foi inicialmente desenvolvido por Barbara Hermann no livro *The Practice of Moral Judgment*, no qual julga que temos instrumentos para julgar a relevância moral de uma ação anteriormente ao imperativo categórico. Segundo Nancy Sherman, as emoções, tal como expostas na *Doutrina da Virtude*, cumpririam esse papel.

[7] Ibid., p. 166.

[8] Sabini e Silver citam como autores que defendem essas posições, respectivamente Robert Zajonc ("Feeling and thinking: Preferences need no inferences", *American Psycologist*, 35, 151-75), Willian James ("What is an emotion", in Arnold (Ed.)*The nature of emotion,* London, Penguin,1968) , Frankenaeuser ("Experimental approaches to the study of catecholamines and emotion", in:Levi (ed.), *Emotions: their parameters and measurement* , New York, Raven Press, 1975).

responsabilidade da ação, no momento em que o agente está sob o efeito da droga, ainda que possa ser responsabilizado pelo início do uso desta.

Uma das críticas à posição do modelo da dor (que, segundo Sabini/Silver, é o modelo kantiano de emoções) seria a consideração que as emoções possuem elementos cognitivos. Numa linha que remontaria a Aristóteles, emoções seriam conectadas com planos racionais de vida e valores do agente, não sendo, portanto, irracionais e cegas, mas reações a percepções informadas conceitualmente: a raiva seria a expressão da percepção da uma agressão que a pessoa sentir-se-ia como vítima, a inveja teria como causa a ideia de que uma pessoa foi diminuída pelas realizações de outra. Segundo Sabini/Silver, o modelo de dor utilizado por Kant seria questionado por estas considerações, ainda que possuindo uma característica que daria razão aos kantianos de excluí-las dos juízos morais: elas são passivas e, muitas vezes, indesejadas.

Marcia Baron, no livro *Kantan Ethics almost without apology*, critica a posição de Sabini/Silver, objetando que o modelo da dor não é o modelo de explicação das emoções utilizado por Kant:

> "É um sério erro pensar que a psicologia kantiana das emoções, ainda que aproximadamente, concorda com o modelo da dor e que sentimentos tais como simpatia 'nos movem a agir sem o nosso assentimento racional'. Pela mesma razão, é um erro pensar que a força de um motivo (relativo a outros motivos)- a magnitude de sua força motivacional- decide como agimos. Nós decidimos como agimos. Se Kant deve ser criticado, é por uma concepção de ação muito robusta, não pela visão de agentes como passivos com respeito aos seus sentimentos."[9]

Baron defende, portanto, uma posição diametralmente oposta a de Sabini/Silver, mesmo admitindo que leituras da *Fundamentação* e *Crítica da Razão Prática* poderiam justificar a visão negativa das inclinações, como algo que não pode ser controlado pela razão. Tal visão seria, segundo a autora, corrigida, se

[9] Baron, op. cit., p. 197

tomássemos os textos tardios, tais como a *Religião, Metafísica dos Costumes e Antropologia*. Neste último, inclusive, ficaria claro que os grandes inimigos da razão seriam as paixões, e não a totalidade das emoções, visto que Kant ocasionalmente diria palavras gentis sobre os afetos e inclinações. Se não é verdade, todavia, que todas as emoções seguem o modelo da dor -e os exemplos da simpatia ou do amor de benevolência são claros quanto a isso- não podemos dizer que nenhum segue, visto que a descrição de alguns afetos aproxima-se bastante deste modelo. Tal é o caso, por exemplo, do medo nas batalhas, que atinge o agente independente de sua vontade, causando-lhe, inclusive indesejáveis efeitos físicos. Neste sentido, a afirmação de Baron de que a passividade em relação aos sentimentos é estranha ao sistema kantiano é temerária.

O erro dos comentadores até agora foi não reconhecer que a variedade de sentimentos e inclinações não nos permite dar uma resposta simples para o controle ou não das emoções pela vontade; para tanto, deveríamos decidir o grau de voluntariedade e involuntariedade das inclinações. Sabini/Silver não estão corretos em estabelecer que emoções seguem o modelo da dor. Ainda que algumas emoções, tais como o medo ou raiva, sejam involuntárias, elas possuem elementos cognitivos, como a crença de que um perigo se aproxima, ou a consciência de que alguém nos lesou ou cometeu alguma injustiça. Certamente, o modelo da dor é extremamente inadequado para dar conta de emoções mais complexas, tais como sentimentos morais, despertadas pela consciência da ação estar conforme ou não à moralidade. Nem explicaria as emoções relacionadas com a ambição frustrada, tal como a ingratidão do beneficiado em relação ao seu benfeitor, cuja causa conceitualmente trabalhada é bastante clara: o ressentimento que o beneficiado sente em relação à superioridade do benfeitor.

Por outro lado, os comentadores que tentam conceder um espaço positivo às emoções em Kant alegam que sua obra está plena de elogios a esta, e que, portanto, Kant concederia um espaço privilegiado à expressão das emoções na vida moral. Os sentimentos que Kant considera, na *Doutrina das Virtudes* (6:399), serem necessários para a receptividade do dever (sentimento moral, consciência, amor aos seres humanos e respeito) constituem-se, no entanto, numa parcela ínfima das emoções. Por outro lado, considerações, na *Antropologia*, sobre a

utilidade de alguns afetos como chorar ou rir, ou afirmações, tais como na *Religião* que seria ingênuo querermos extirpar as inclinações não atestam que inclinações são boas do ponto de vista moral, mas apenas que inclinações naturais são benéficas para a vida do corpo e nossa conservação.

Emoções não são apenas um tipo de evento, elas apresentam diferentes graus de involuntariedade e presença de elementos cognitivos, Para compreender esta variedade, devemos tentar estabelecer uma taxonomia das emoções.

VII.2. Uma taxonomia das emoções

Inclinações, no sentido restrito, são somente uma parte do que é denominado faculdade do desejo. Contudo, no sentido amplo, denominamos inclinações toda a gama de impulsos empíricos que incluem instintos, emoções e apetites. Estes fenômenos estão relacionados com duas faculdades: a faculdade de desejar e do sentimento de prazer e desprazer.

O sentimento de prazer (*Lust*) ou desprazer (*Unlust*) causado por um objeto pode ser sensível ou intelectual. O prazer sensível pode nos ser dado pela sensibilidade ou pela imaginação; o prazer intelectual pode ser provocado por conceitos ou por ideia (Ant, 7:230).

O sentimento de dor (*Schmerz*) e deleite (*Vergnugen*) é relacionado ao prazer e desprazer apenas da sensibilidade. O prazer e desprazer sensíveis relacionam-se ainda a outros dois tipos de inclinação: sensitividade (*Empfindsamkeit*) e afeto (*Affekt*). A diferença entre eles é que o primeiro pode ser escolhido, ou envolve escolha , enquanto somos totalmente passivos com respeito aos afetos (Ant, 7: 236).

Afetos são sentimentos de prazer ou desprazer que dificultam a reflexão, através da qual as inclinações deveriam se submeter às máximas racionais; são "precipitados e irrefletidos (*animus praeceps*)" (DV, 6:408), agem como a água que rompe uma barragem (Ant, 7:252), tornam cego o agente (7:253), tendo como consolo que essa tempestade rapidamente diminui e acalma-se, permitindo ao sujeito voltar a um estado onde a reflexão é possível novamente. O modelo kantiano de afeto é a raiva, sentimento tempestuoso por natureza, todavia inconstante, não possuindo a

permanência do ódio, o correspondente à raiva no terreno das paixões. Se o afeto exemplar é a raiva, um bom exemplo de sensitividade é o sentimento de simpatia, expresso na *Doutrina das Virtudes*: ainda que sendo sensível, pode ser treinado para impulsionar a realização de ações morais, desde que dirigido pela razão.

Além do prazer sensível, temos ainda o prazer intelectual, causado pela ideia ou conceito de algo. Pode-se mencionar aqui os sentimentos úteis para a receptividade da mente ao conceito de dever, tais como o sentimento moral, o qual, na *Doutrina das Virtudes,* é definido como "a susceptibilidade para sentir prazer ou desprazer simplesmente da consciência de que nossas ações são consistentes ou contrárias à lei do dever (DV,6:399)." O amor aos seres humanos (*Menschenliebe*) também faz parte, junto com auto-respeito e consciência, da receptividade da mente ao conceito de dever. Kant refere-se, não ao amor de deleite (*amor complacentiae*), mas ao amor de benevolência (Wohlwollen, *amor benevolentiae*), visto que seria este poderia ser exigido como dever, mas não o primeiro, pois seria contraditório que alguém fosse obrigado a sentir prazer. O amor de benevolência, exatamente por não ser direto, admite algo próximo ao cultivo aristotélico, disposição que pode ser despertada pelo hábito10.

Enquanto as divisões do sentimento de prazer e desprazer dizem respeito à forma como somos afetados por objetos, sejam eles sensíveis ou intelectuais, as divisões da faculdade de desejar referem-se à forma como nos referimos aos objetos que queremos possuir.

A faculdade do desejo é dividida em quatro níveis: o primeiro, a propensão (*Hang, propensio*), é aquele desejo que precede a própria representação do objeto, tal como a tendência dos povos do norte de beber bebidas fortes (AntM, 25, 2:1340); o segundo é o instinto, que consiste num desejo sem o conhecimento prévio do objeto, cujo exemplo é o desejo da criança pelo leite ou, conforme a *Antropologia*, o instinto dos animais a proteger sua cria (Ant, 7:265); o terceiro nível é a inclinação, definido como um desejo habitual e

10 "Desta forma, o dito "você deve amar seu próximo como você mesmo", não significa que você deve imediatamente (primeiro) amá-lo e (depois), devido a este amor, fazer o bem para ele. Significa, ao contrário, que você deve fazer o bem aos seres humanos, e sua beneficência produzirá amor com respeito a eles (como uma aptidão à inclinação em geral)." (DV, 6:402).

exemplificado com o desejo de jogar ou beber. Se uma inclinação torna-se muito forte, ela transforma-se em paixão, o quarto nível da inclinação, que dificilmente pode ser controlada pela razão (Ant, 7:251). Estar sob a emoção da paixão implica ser incapaz de decidir, de forma razoável, por uma inclinação em detrimento de outra: "A inclinação que impede o uso da razão para comparar, num determinado momento de decisão, uma inclinação com a soma de todas as inclinações, denomina-se paixão" (Ant, 7: 265).

A fim de determinar o modelo ou modelos para as emoções, seria profícuo localizá-las num esquema kantiano da alma.

VII.3. As emoções no mapa da alma

Nas lições da *Antropologia* anotadas por Parrow, Kant diferenciaria três instâncias daquilo que denominava de alma no sentido genérico (*Seele*) e cuja referência é o eu: "nós observamos a alma (*Seele*) numa tripla perspectiva, isto é alma (*Anima*/*Seele*), mente (*Animus*/*Gemüth*) e espírito (*Mens*/*Geist*) (APa 25:247). A alma passiva é denominada de alma/anima (*Seele*); quando a alma é reativa, ou seja, responde ativamente aos dados sensíveis recebidos passivamente, ela é mente/animus (*Gemüt*); quando ela é puramente ativa, ela é espírito/mens (*Geist*). Essas três instâncias da alma (passiva, reativa e ativa) referem-se, de acordo com as anotações de Collins, não a três substâncias, mas a "três formas formas de nos sentirmos vivos"(AntC, 25:16).

As três divisões da alma relacionam-se com as faculdades superior e inferior da alma, a primeira sendo ativa e a segunda, passiva (AntC, 25:16). A faculdade inferior, por ser passiva, corresponde à perspectiva da alma enquanto *anima*; a faculdade superior, por ser ativa, corresponde à perspectiva puramente ativa do espírito/*mens* ou reativa da mente/*animus*.

A divisão das faculdades em inferior e superior aplica-se as três faculdades analisadas da alma: faculdade cognitiva, a faculdade de desejar e ao sentimento de prazer e desprazer. Relativamente à faculdade de desejar, exercitamos nosso poder de escolha relativamente a um objeto do entendimento com a faculdade de desejar superior, utilizamos nosso poder de escolher um objeto da sensibilidade através da faculdade de desejar inferior.

Em relação à terceira faculdade, nós temos prazer e/ou desprazer da sensibilidade através da faculdade inferior, enquanto os prazeres dados pela imaginação e entendimento pertencem à faculdade superior. Esta diferença pode ser ilustrada ao comparar dor ao sentimento moral.

O sentimento de prazer e desprazer inclui três tipos de prazer: o prazer sensual, o prazer da imaginação e o prazer intelectual. Os sentimentos, portanto, vão desde o mais ligado à faculdade de sentir prazer inferior, até o os sentimentos de prazer e desprazer superiores, como é o caso do prazer obtido por um conceito. A dor física parece não admitir realmente um controle racional, pois trata-se de um desprazer da alma/ anima, ou seja, da alma animal ou apetitiva. A dor é definida como um "desprazer da sensação", explicada pelo efeito produzido na mente pela sensação da minha condição física (Ant, 7:232), sendo involuntária. Oposto à dor física, nós temos o prazer ou desprazer devido a um conceito, tal como o chamado sentimento moral da *Metafísica dos Costumes*, sentimento originado como efeito do conceito do dever: "[O sentimento moral] é a susceptibilidade de sentir prazer ou desprazer meramente do fato de estar consciente que nossas ações estão conforme à lei do dever"(MS, 6:399). Obviamente, há uma grande distância entre a dor e os sentimentos morais, ainda que ambos possam ser classificados como sentimentos (*Gefhulen*), o primeiro relaciona-se à faculdade de sentir inferior, relacionada à sensibilidade, o segundo à faculdade de sentir superior, relacionada à razão. Enquanto a dor física é involuntária e pré-cognitiva, o sentimento moral envolve a ação e o conceito de correção desta. Não podemos decidir de forma alguma se sentiremos ou não dor, enquanto podemos decidir se vamos ou não sentir o prazer do sentimento moral, bastando para isso agirmos conforme a lei moral ordena.

A faculdade de prazer inferior relacionar-se-ia com a parte puramente passiva e aí residiriam os fenômenos puramente sensíveis ou animas, tais como a dor, a fome, a sede, A faculdade de prazer superior incluiria a parte reativa e ativa. A sensação de desprazer que sentimos ao saber que nossas ações são erradas relacionar-se-ia com a parte ativa, visto que se trata de sentimento relacionado a um conceito, o conceito de dever. Entre a parte puramente passiva e a parte

puramente ativa, residiriam os sentimentos reativos. Uma interessante passagem da Antropologia- Parow nos mostra como o sentimento de desprazer atinge diferentemente as diversas partes da alma:

> "eu não posso impedir a dor que atinge meu corpo de passar à minha alma; apenas de refletir sobre isso. Por exemplo, se eu for acometido de gota e pensar o que será de mim no futuro, como eu vou ganhar meu pão e isso me causa tristeza no meu estado de alma, então aqui a mente (*animus*) se agita. A doença da mente (*Gemüthskrankheit*) é também o que me torna infeliz. Visto que tais reflexões nunca atingem os animais, eles nunca são infelizes. Mas, finalmente, o mais alto grau de tristeza acontece quando meu espírito (*Geist*) tenta abstrair de todas as dores e desperta em mim uma auto-reprovação, quando eu imagino para mim mesmo como eu causei essa doença a mim mesmo e tornei-me infeliz através da minha própria culpa". (AntP, 25:247-8)

Vemos aí claramente a diferença entre três níveis de desprazer: a dor, a tristeza e a auto-reprovação. A primeira é puramente física, impossível de ser controlada, mesmo que indiretamente, e independente de qualquer conteúdo cognitivo; a alma (*anima*) sente o ferimento do corpo enquanto dor. Este é um exemplo da faculdade de sentir inferior, na qual o sentimento é dado através apenas da sensação.

O segundo nível relaciona-se ao desprazer de um afeto, a tristeza, e admite uma causa não mecânica: a tristeza é causada pela imaginação que agita a mente (*animus*) quando imagina um futuro cheio de infortúnios. Aqui temos a parte reativa da alma (*animus*), a qual se relaciona à faculdade de sentir superior. A tristeza é despertada pela imaginação, a qual agita a mente. Os animais nunca se sentirão desgraçados, ainda que possam sentir a dor do ferimento. Kant, todavia, defende, na palestra *Sobre a Medicina filosófica do corpo* (*Rektoratsrede*), que os animais possuem imaginação, ainda que no gado a força da imaginação não seja dirigida por nenhuma escolha ou intenção deliberada do animal. Esta é a razão pela qual "ainda que um certo mal estar oprima a mente do animal quando ele é levado ao cativeiro, a ansiedade que aflige a miserável raça humana

escapa ao animal, o qual não sabe do que se preocupar" (Rek, 15: 944). Mesmo que se suponha que os animais possuem imagens trazidas pela imaginação, nos homens esta faculdade é mais pronunciada, dando uma maior duração e intensidade aos afetos.

O terceiro nível, o desprazer do espírito (*Geist*), está completamente ausente nos animais, visto que ele depende da razão que desperta a auto-reprovação; a consciência moral criaria em mim o sentimento de desprazer por saber que não agi corretamente.

Entre a parte puramente passiva, no qual o sentimento de prazer depende da forma com a qual o objeto afeta minha sensibilidade diretamente, e a parte puramente ativa, na qual a satisfação deve relacionar-se a um conceito, nós temos uma gama de fenômenos intermediários que incluem o sentimento do belo, a sensitividade e os afetos.

A sensitividade e os afetos pertencem ao domínio reativo da alma. São fenômenos diferentes da dor, na medida em que eles necessitam de outras faculdades, além da sensibilidade, para serem despertados, Esta é a razão pela qual o modelo da dor não pode explicá-los. Os afetos, como vimos, necessitam da concorrência da imaginação; a sensitividade, por sua vez, é regulada pela vontade.

Os afetos (*Affekten)* são tipicamente reativos, agitações da alma como reações a algo que afetou a nossa mente. A avaliação destes fenômenos da alma, que incluem raiva, alegria, pesar, medo é, em geral, negativo: "Afeto é espanto através da sensação [*Überraschung durch Empfindung*] onde a compostura da mente (*animus sui compos)* é suspensa. Afeto é precipitado e rapidamente cresce a um grau de sentimento que torna a reflexão impossível (É imprudente[*unbesonnen*])(Ant 7:252). Sendo portanto algo próximo a uma surpresa, um espanto, ele não é passível de ser diretamente controlado pela vontade. Podemos decidir se realizamos ou não uma ação correta e portanto, se sentiremos o prazer ou desprazer que esta nos proporcionará moralmente. Mas não podemos decidir se é apropriado ou não sentir raiva numa determinada situação. Por vezes, sentimos raiva, ainda que não desejássemos; outras talvez fosse desejável senti-la, mas não a sentimos. Kant refere-se a esta possibilidade na *Antropologia*: "Muitas pessoas até desejam ficar com raiva, e Sócrates ficava em dúvida se não seria bom ficar enraivecido algumas vezes; mas ter afetos tão sob controle que se possa

deliberar quando alguém deve ou não ficar enraivecido , parece paradoxal. (Ant, 7:252).

Quanto aos aspectos cognitivos, os afetos envolvem menos elementos cognitivos e a faculdade do entendimento do que o sentimento do belo, o qual envolve uma harmonia entre entendimento e imaginação. Mas por certo envolvem mais elementos cognitivos do que a dor física, por exemplo. A raiva envolve uma percepção de que algo injusto ou errado foi realizado que prejudica o agente indevidamente ou fere suas concepções do que é correto e justo.

A sensitividade, por sua vez, é um fenômeno próximo aos afetos, a qual admite escolha. Ela pode ser cultivada, a fim de dar uma reposta correta em situações nas quais necessitamos da benevolência prática. É um fenômeno da parte reativa, que pode ser modificado pela parte ativa.

Quando ao aspecto da voluntariedade, os sentimentos que atingem a parte animal da alma são involuntários, não podendo ter sua sensação controlada. Tal é o caso da dor, da sede, da fome... No outro extremo, o prazer e desprazer do espírito, como é o caso do sentimento moral e respeito, é controlável através das nossas ações, visto que ele não é móbil das ações, mas consequência da consciência da correção ou não moral de uma ação. Os afetos, ainda que fenômenos da parte reativa da alma (*animus*) parecem envolver em graus diferentes a imaginação, por um lado, e o corpo e a parte animal da alma (*anima*), por outro. A tristeza, como vimos, vem da imaginação de um estado futuro ou passado de ocorrências indesejáveis. Ela envolve, assim como alegria, a reprodução ou antecipação de eventos. Kant cita igualmente a saudade dos suíços como uma consequência da atividade da imaginação, que consiste "na recordação de uma vida despreocupada e numa companhia da juventude, a saudade dos lugares onde gozou dos prazeres simples da vida" (Ant, 7:178). No texto *Da Medicina filosófica do corpo*, ele atribui à imaginação uma força ainda mais intensa, que pode interferir com movimentos corporais:

> "Essa é a razão pela qual os terríveis movimentos que nós denominamos convulsões, e epilepsia, podem afetar outras pessoas: a imaginação lhes torna contagiosos. Isso dá origem a uma estratégia, a qual não pertence

> exclusivamente ao médico, de praticar Medicina meramente através da força da imaginação (...) Logo, a confiança que os inválidos depositam no seu médico adiciona força aos seus remédios até para os mais enfermos"(Rek, XV, 15:944)

Visto que os afetos são movimentos da mente que podem agitar a mente (Rek, 15:940) e a imaginação pode alterar os movimentos corporais, ela pode igualmente alterar os afetos. Todavia, esta alteração não deve ser considerada como um efeito do poder direto da mente e é dependente da várias informações que estão fora de controle por parte do agente. Os afetos podem ser modificados pela imaginação que traz imagens à mente, as quais causarão sensações agradáveis ou desagradáveis. O papel da imaginação é claro quanto ao medo: assim como a tristeza é causada pela antecipação de um futuro sombrio, o medo é causado pela antecipação de um perigo. A raiva, por sua vez, é causada pela consciência de uma ofensa, ou de uma injustiça causada a nós ou a outrem. Esses sentimentos, ainda que pertencendo à parte reativa da alma, não estão separados de elementos cognitivos na avaliação de imagens que nos vêem a mente. A ideia, portanto, de que os sentimentos são cegos e absolutamente pré-cognitivos não pode ser sustentada dentro da interconexão das partes da alma. Os sentimentos de tristeza, alegria, raiva, medo..., dependem de avaliações cognitivas da situação reproduzida ou antecipada pela imaginação, o que nos mostra a relação entre as partes reativas e ativas da alma.

Do fato, porém, que há um julgamento cognitivo das imagens apresentadas pela imaginação, não significa que podemos deliberar sobre os afetos e nem que possam ser facilmente cultiváveis, o que é um erro de alguns comentadores que, tomando a simpatia como modelo, estendem para todos os afetos o que vale apenas para aquela. Ainda que a imaginação tenha o poder modificar os afetos, trazendo à mente imagens agradáveis ou desagradáveis, esta interferência depende de outros aspectos, tais como a intensidade do afeto e a realidade do objeto deste sentimento. Tomando novamente o exemplo da Antropologia anotada Parrow: eu poderia decidir que um estado de tristeza é pernicioso para a minha enfermidade e, mesmo assim, a avaliação de um futuro

sombrio despertaria em mim esse afeto, contrariamente à minha vontade. O poder da imaginação não pode negar a evidência que forma meus juízos verdadeiros. Pela mesma razão, o temor nas batalhas não pode ser facilmente controlável, visto que há um perigo real de ser morto.

Podemos concluir que as emoções apresentam um *continuum* que vai de fenômenos reativos a ativos da alma.[11] Um exemplo do último tipo é o sentimento moral, o qual é despertado pela consciência moral da correção ou incorreção da ação. Mas é na parte reativa da alma que reside a maior parte do que podemos chamar de emoções. Aqui nós temos igualmente um *continuum*: desde os afetos, que são os mais incontroláveis, tais como raiva ou o temor, até a sensitividade, tal como a simpatia, a qual pode ser modulada pela vontade. A raiva e o temor seriam os mais próximos do modelo da dor, ainda que eles contenham alguns elementos morais e cognitivos que este modelo não poderia explicar. Contudo, na sua falta de controle, podemos dizer que eles compartilham algumas características da dor. O modelo de Baron, por sua vez, é capaz de ser aplicado à simpatia e sentimentos morais, mas certamente não à raiva e ao temor. O erro dos comentadores, portanto, é considerar que emoção em Kant possui apenas um modelo e um fenômeno referente, quando, de fato, refere-se a uma multiplicidade de diferentes fenômenos, que devem ser explicados de formas diversas.

[11] A análise das faculdades e das partes da alma nos dá como resultado a seguinte tabela, na qual as emoções estão em negrito.

Faculdade do sentimento de prazer e desprazer			Faculdade de desejar			
Faculdade de prazer inferior	Faculdade de prazer superior		Propensão	Instinto	Inclinações	*Paixões (ódio, cobiça, desejo de poder, ambição)*
Eu passivo alma, *anima, Seele*	Eu reativo mente, *animus, Gemüth*	Eu ativo espírito, *mens, Geist*				
Dor, fome…	*Afetos (raiva, tristeza. Alegria)*	*Senti-mentos morais*				

VIII. Fisiologia e controle dos afetos

Neste capítulo[1], discutirei a possibilidade de controlar os afetos, dentro da teoria kantiana das emoções. Tentarei mostrar que o objetivo kantiano é similar ao objetivo estoico de extirpar as paixões (*apathia*); contudo, o ideal da total erradicação de paixões e afetos depende do dom natural de emoções moderadas e não de uma decisão racional. Eu também tentarei mostrar que Kant adota o cultivo do tipo aristotélico para alguns sentimentos, como a simpatia. Contudo, ele admite o modelo fisiológico para afetos fortes, como ódio ou medo. Minha hipótese é que a teoria kantiana dos afetos está relacionada com a ideia de estados excitados presentes na fisiologia dos séculos XVII e XVIII, os quais tornariam os afetos difíceis de serem controlados pelo poder da vontade.

VIII.1. As estratégias de controle das emoções

A tradição da filosofia ocidental apresenta três estratégias para controlar as emoções. A mais comum é encontrada na teoria aristotélica sobre a virtude. Aristóteles defende que ser virtuoso é ter a emoção apropriada para uma determinada situação, ou seja, ter esses sentimentos "no momento correto, sobre as coisas corretas, em relação às pessoas corretas, devido ao objetivo correto e na forma correta". [2] Para tornarmo-nos virtuosos, devemos cultivar as emoções de forma que elas sejam apropriadas para cada situação. Esta posição implica que temos a capacidade de controlá-las racionalmente.

Em relação a este primeira posição, Kant pensa que não há sentido em deliberar sobre algo que não é inteiramente racional. Ele ilustra esse ponto quando menciona, como uma tarefa paradoxal, a

---

[1] Uma versão deste capítulo foi apresentada na reunião da *American Philosophical Association*, Central division, Mineápolis, maio de 2001. Eu gostaria de agradecer a Jennifer Mensch, Robert Louden, Karl Ameriks, Gary Hatfield e Paul Guyer por críticas e comentários relativos a este versão.

[2] Aristotle, *Nichomachean Ethics* 1106 b 20.

dúvida de Sócrates sobre se deve ter ou não raiva num determinado momento.
Sócrates estava em dúvida se era ou não bom ficar com raiva algumas vezes, mas ter uma emoção tão sob controle que se poderia deliberar friamente sobre ela parece ser algo paradoxal. [3]

Podemos certamente deliberar sobre o que fazer, independente da nossa raiva, mas a produção ou controle deste afeto escapa ao controle racional da vontade. Com respeito a esses sentimentos, nós seríamos passivos e estaria além do nosso poder extirpar ou produzir a raiva correta.

A segunda forma de controle das emoções é a visão estoica, segundo a qual devemos extirpar as emoções. Os estoicos defendem que podemos atingir o autocontrole apenas quando as paixões são suprimidas. A natureza nos teria dado uma disposição à apatia, que pode ser cultivada, a fim de atingir o autocontrole. Kant considera o princípio estoico da apatia um princípio moral correto:

> "O princípio da apatia, segundo o qual o homem prudente não deve estar nunca num estado afetivo, nem mesmo em relação aos pesares do seu melhor amigo, é um princípio moral correto e sublime da escola estoica, porque os afetos tornam a pessoa cega". [4]

Na *Antropologia* e na *Doutrina das Virtudes*, a apatia é tomada no sentido de liberdade dos afetos.[5]. Nestes textos, Kant sustenta que devemos lutar em direção a um estado no qual afetos estão ausentes. Contudo, ele não está tão certo que seja possível atingir

[3] Kant, Anth, 7:253.
[4] Anth, 7:253.
[5] Kant nos dá ao menos três diferentes visões do que ele entende por apatia. Nas *Lições de Antropologia*/ Mrongovius, Kant explica a diferença entre ataraxia pirrônica, que seria a ausência de afetos (*Affekten*) e a apatia estoica, como ausência de paixões (*Leidenschaften*). (*Anthropologie*, Mrongovius, 25, 2:1353)". Na *Religião nos limites da simples razão*, o pensamento estoico é considerado uma batalha contra as inclinações (Rel, 6:58), onde inclinações devem ser compreendidas no sentido geral de móbeis sensíveis. Na *Antropologia* publicada, apatia é considerada ausência de afetos (Ant, 7: 753), tendo o mesmo sentido da apatia moral da *Doutrina das Virtudes*. Na Antropologia e na Doutrina das Virtudes, a apatia é tomada no sentido de liberdade dos afetos.

este estado, pois a apatia parece ser um dom natural e, como tal, fora do domínio da razão:

> O dom natural da apatia, no caso da força espiritual suficiente é, como foi dito, uma feliz auto-controle (no sentido moral). Aquele que dessa é dotado, não é ainda um homem sábio, mas conta com os favores da natureza para tornar-se sábio mais facilmente do que os outros.[6]

A terceira posição baseia-se numa fisiologia específica de paixões e emoções, na qual elas estariam relacionadas a alguns movimentos corporais impossíveis de serem controlados pela razão. Esses movimentos, uma vez iniciados, dependem de uma causa física que age sobre órgãos e fluidos. Eu o denominarei de modelo fisiológico. Este posição foi expressa, por exemplo, nas *Paixões da Alma* de Descartes, na qual as paixões são compostas por movimentos de fluidos, chamados espíritos animais, contidos nas cavidades do cérebro. Na paixão do medo, por exemplo, os espíritos vão do cérebro para os nervos que fazem as pernas se moverem. De acordo com essa terceira posição, podemos controlar as paixões menores, mas não as mais violentas. Quanto a estas, devemos esperar que o movimento dos espíritos tenha cessado.

Qual a visão kantiana? Eu sugiro que o objetivo da Kant assemelha-se àquele dos estoicos, mas que ele acredita que a extirpação de emoções é um ideal que os seres sensíveis racionais podem atingir apenas raramente. O ideal de apatia, da total supressão de paixões e afetos, depende mais do dom natural de um caráter não apaixonado e não de uma decisão racional.

Kant aproxima-se, contudo, do cultivo aristotélico quanto a alguns sentimentos, como a simpatia, sentimentos morais e outros sentimentos mais calmos, tais como o medo derivado da timidez. Em relação aos outros afetos, ele endossaria o modelo fisiológico. As paixões, visto que não podem ser cultivadas e não são efêmeras como os afetos, estão além do nosso controle.

Se Kant, como os estoicos, pensa que as paixões são ruins para a saúde física e racional, ele, contudo, permanece pessimista quanto à possibilidade de extirpar essas doenças da alma.

---

[6] Anth, 7:254

Kant defende a apatia e a extirpação estoica das emoções como a direção apropriada para quem quer obter fins morais e não morais. Contudo, o controle das emoções parece assentar-se num dom natural: algumas pessoas são abençoadas pela natureza com emoções mais pálidas, outras não. Se não podemo-nos livrar das paixões e afetos, nós devemos lidar com elas de alguma forma. Uma possibilidade é cultivar nossos sentimentos, a fim de ter, de acordo com a visão aristotélica, o sentimento correto sobre as coisas corretas, na forma mais apropriada para a situação. Contudo, como veremos, a ideia de cultivo, se não é totalmente ausente em Kant, aparece somente no que diz respeito a sentimentos morais, ou a emoções mais fracas, tal como o medo de falar em público. Em relação a outros afetos, Kant parece seguir o modelo fisiológico, de acordo com o qual esses sentimentos estão relacionados com processos corporais, de forma que os colocam fora de controle pela vontade. A raiva é um bom exemplo: a raiva de alguém é diminuída se o fazemos sentar e ficar numa posição relaxada, pois isso altera os movimentos e processos fisiológicos.

Se uma pessoa entra em sua sala para dizer palavras cruéis levadas pelo ódio, polidamente o convide a sentar e, se você for bem sucedido, sua raiva será já mais tênue, pois o conforto de estar sentado é um relaxamento que não é adequado aos gestos e gritos ameaçadores de quando se está em pé.[7]

A forma de controlar os afetos que ele propõe aqui é através da interferência no relaxamento do corpo e não por um comando direto da vontade. Se os movimentos são atenuados, o mesmo se passará com os sentimentos. Para emoções mais fortes, quando até mesmo o controle dos movimentos corporais é inútil, devemos esperar até que elas desapareçam, visto que o controle racional é impotente. A forma Kantiana de controlar afetos apresenta um interessante paralelo com a teoria cartesiana das *Paixões da alma*, as quais são consideradas como relacionadas com os movimentos de fluidos chamados espíritos, contidos nas cavidades do cérebro. De acordo com Descartes, a alma não pode ter controle total sobre suas paixões, pois estas são sempre acompanhadas por uma perturbação, que acontece no coração e através do sangue e dos espíritos: "até que a perturbação cesse, elas permanecem

[7] Anth, 7:252.

presentes na nossa mente da mesma forma que os objetos dos sentidos estão presentes na mente enquanto eles estão agindo sobre os órgãos dos sentidos".[8] A alma pode superar as paixões menores, mas não as mais violentas, assim como podemos evitar sentir uma leve dor, mas não o fogo que queima as mãos. Enquanto a perturbação ainda está agitando o sangue e os espíritos, a única coisa que podemos fazer é inibir os movimentos aos quais a perturbação dispõe o corpo a realizar: na raiva, podemos fazer parar a mão que deseja agredir; no medo, podemos impedir nossas pernas de se movimentarem em direção à fuga...

Não há, contudo, nenhuma evidência que Kant lera as *Paixões da Alma* de Descartes. Minha hipótese é que Descartes e Kant partilham de um mesmo pano-de-fundo, cujas raízes levam à fisiologia do século XVII e XVIII. Além disso, tentarei mostrar que a discrepância entre o objetivo da apatia e suas dúvidas sobre nossa habilidade em atingi-la encontra uma interessante analogia na polêmica entre duas escolas de fisiologia do século XVIII: os animistas e os mecanicistas. Mostrarei que, ainda que Kant defenda a primeira frente a segunda, alguns elementos mecanicistas estão presentes na sua teoria das emoções.

VIII.2. Animismo e mecanicismo na medicina do século XVIII

A discussão de Kant referente ao poder da mente sobre os afetos articula-se com uma discussão mais ampla sobre o poder da mente sobre o corpo. Não é sem razão que a *Antropologia* e a *Doutrina das Virtudes* contém referências à medicina. O principal debate no século XVIII envolvia os animistas e os mecanicistas. Kant conhecia essa discussão, e explica muito bem a diferença entre as duas escolas no que diz respeito a se a arte da medicina deve ser praticada no homem da mesma forma que no animal:

Aqueles que defendem a medicina puramente mecânica, tais como médicos treinados na escola de Hoffman, defendem que ele ser praticado da mesma maneira, na medida do permitido pela constituição similar do corpo de ambos. Os seguidores de Stahl, que decidem a favor de tratar o homem diferentemente, proclamam a

[8] Descartes, *The Passions of the Soul*, AT, XI, 363

surpreendente força da mente em curar doenças. O filósofo deve voltar sua atenção para este ultimo.[9]

Aqui Kant se refere a dois médicos que foram titulares da cadeira de medicina em Halle em momentos diferentes: Georg Ernst Stahl (1660-1754) e Friedrich Hoffmann (1660-1742).[10] Hoffman era um defensor da visão mecanicista. Sua obra mais importante é *Medicina Rationalis Systematica*, na qual ele defende que o corpo humano é como uma máquina hidráulica.[11] A atividade do corpo é produzida por um fluido cujas características são similares àquelas do espírito de Descartes: é um fluido como o éter, secretado pelo cérebro e distribuído através do corpo pelos nervos e o sangue. Se o fluido é excessivo, haverá um espasmo, se o fluido não é suficiente, haverá atonia. Hoffman divide as doenças em espásmicas e atônicas e prescreve antiespasmódicos e sedativos às primeiras e remédios estimulantes para segunda[12].

Stahl defende um ponto de vista diferente. Em *Theoria medica Vera*, ele defende a teoria do animismo. De acordo com a *História da Medicina* de Ralph Major: "discordando de Descartes, que distinguia radicalmente uma vida da alma e uma vida do corpo, Stahl ensinava o papel importante da *anima*, o princípio supremo da vida, no qual a saúde regula todas as funções do corpo, mas que desaparece na morte."[13]

Kant demonstra que está a par dos debates de medicina de seu tempo, visto que além das referências a Hoffmann e Stahl, ele também cita John Brown na Antropologia*:*

> "Afetos são geralmente ocorrências mórbidas (sintomas) que podem ser divididos (de acordo com a analogia ao sistema de Brown) em afetos estênicos, conforme sua força, ou astênicos, conforme sua fraqueza. Afetos estênicos são de uma natureza excitante e freqüentemente

[9] Kant, *On Philosophers' Medicine of the Body*, *Rektoratsrede* , Rek, 15: 943

[10] Ver a Introdução de Mary Gregor para "On Philosophers' Medicine of the Body", p. 189.

[11] A ideia do corpo como uma máquina hidráulica tornou-se comum nos séculos XVII e XVIII através da obra de Descartes, especialmente na Holanda.

[12] Ver Ralph Major, *A History of Medicine* (Springfield: Charles Thomas Publisher, 1954), vol. II, p. 569, 570.

[13]Ibid. p. 566.

> exaustiva; afetos astênicos são de uma natureza sedativa que normalmente levam ao relaxamento". [14]

John Brown (1735-88) foi um médico escocês que trabalhou com William Cullen. Cullen (1710-1790) estava de acordo com o mecanicista Hoffmann, no fato da vida ser uma função da energia nervosa. In *Elementa Medicinae*, Brown apresenta um sistema que pretendia competir com o de Cullen, o qual, contudo, apresenta algumas características do sistema de Hoffmann. Brown explica a sua teoria da vida como derivada de forças de excitação externas e internas: "vida é um estado forçado, se as forças de excitação são retiradas, segue-se certamente a morte".[15] Segundo esse modelo, a causa das doenças é um aumento ou diminuição da excitabilidade. Para as doenças causadas pelo aumento de excitabilidade (estênicas), deve-se ministrar sedativos; para as segundas, causadas pela sua diminuição (astênicas), deve-se ministrar estimulantes[16]

A divisão das doenças e afetos tem um paralelo com a concepção de Hoffmann de estados espásmicos e atônicos, a diferença residindo em que, para Hoffmann, o agente excitante é um fluido nervoso, enquanto que para Brown, pode ser tanto físico quanto mental.

Kant, assim como Brown, fala dos afetos como estados fisiológicos de excitação ou relaxamento. Rir com emoção (afeto estênico) é um exemplo do primeiro; chorar com emoção (um afeto astênico) é um exemplo do Segundo. Além disso, vários outros afetos estão relacionados a funções corporais: a expressão livre da raiva é uma forma de auxiliar a digestão (Ant, 7: 261) e o medo nas batalhas pode ser relacionada à indigestão[17].

Tanto Brown quanto Hoffmann partilham a ideia de que temos estados excitados; mesmo que para Brown esses possam ser produzidos por forces mentais, é necessário interferir com sedativos

---

[14] Anth, 7:256

[15] Brown, *Elementa Medicinae*, cit. in Major, op. cit. p. 593.

[16] De acordo com Mary Gregor's, o filósofo escocês John Brown "parece ter matado mais pessoas do que a Revolucao Francesa e a Guerra Napoleônica juntas". Ele morreu da combinação de seus remédios favoritos, ópio e whisky. *Rektoratsrede*, introducao de Mary Gregor, in: *Kant's Latin Writings* (New York: Peter Lang Publishing, 1992), p. 191

[17] Ant 7:256

ou estimulantes para corrigir estados de excitação excessivos ou deficientes. Estados excitados podem ser produzidos pela mente, mas possuem um componente fisiológico, que necessita de uma intervenção química. Kant, ao seguir a taxonomia dos afetos de Brown, também toma de empréstimo seu caráter inercial fisiológico, ou seja, uma vez que os afetos são ativados, não podemos ter controle sobre o processo.

Kant, enquanto um médico- filosófo, gostaria de controlar os aspectos fisiológicos do corpo. Invertendo a famosa frase de Epicuro, ele afirma que a tarefa do médico é "ajudar a mente pelo cuidado do corpo", enquanto o do filósofo é "assistir o corpo por um regime mental".[18] Contudo, ele deve reconhecer que alguns fenômenos mentais estão além do nosso controle: "Em várias doenças da mente, nas quais a imaginação torna-se selvagem e a mente do paciente ressoa com uma grande quantidade de coisas estranhas, ou ele é levado às profundezas da depressão ou atormentado por temores vazios, então, neste caso, sua mente foi deposta e sangrar o paciente produz melhores resultados do que ponderar racionalmente com ele."[19]

Quando a mente é assaltada por afetos intensos, tais como um pesar profundo ou um forte temor, a possibilidade de controlar essas emoções através da disciplina da mente deve dar lugar à intervenção fisiológica. O mesmo se aplica a afetos tais como a raiva. Esta é a razão pela qual Kant propõe que se acalme um homem irado o fazendo sentar e relaxar e não propõe um controle direto deste afeto pela vontade.[20]Este exemplo da *Antropologia* tem um paralelo interessante com as *Paixões da Alma*, onde Descartes defende que podemos facilmente superar as paixões menores, mas não as mais violentas, exceto quando a perturbação do sangue e dos espíritos tiver cessado. O máximo que a vontade pode fazer enquanto a perturbação está na sua força máxima é inibir os movimentos às quais ela dispõe o corpo.[21]

No exemplo do homem tomado por raiva que deve sentar-se para acalmar-se, Kant parece aceitar o componente inercial dos afetos.

[18] Kant, *On Philosophers' Medicine of the Body*, Rek, 15:939.
[19] Ibid, 15:943
[20] Anth, 7: 252
[21] Descartes, *Passions of the Soul*, AT, XI, 364.

Visto que a raiva é um afeto paradigmático, podemos assumir que esse exemplo nos mostra algo sobre o funcionamento dos afetos em geral: enquanto somos tomados por esses fortes sentimentos, nada podemos fazer a não ser esperar que eles se acalmem.

Nancy Sherman, no artigo "O lugar das emoções na moralidade Kantiana"[22], curiosamente vê neste mesmo exemplo uma possibilidade de cultivo das emoções. Da possibilidade de diminuir a raiva de uma pessoa que entra num ambiente aos gritos, fazendo-o sentar, Sherman tira a conclusão de que "emoções naturais podem ser cultivadas e é sugerido que existe uma medida de responsabilidade do agente no seu cultivo".[23] Ainda que numa outra passagem, Kant afirme que "temperamento colérico pode ser controlado gradualmente por um disciplina interna da mente"[24], o exemplo no qual a raiva é moderada através da intervenção nos movimentos corporais, atesta, ao contrário, a visão que os afetos têm sua própria inércia fisiológica, que pode ser indiretamente modificada apenas através de outro movimento físico. Isso é diferente a ideia clássica de cultivo através do hábito, que pressupõe a possibilidade de uma resposta emocional correta, treinada pela vontade. Além disso, neste exemplo, está-se atenuando as emoções de outrem, não as suas próprias, é a outra pessoa que faz o homem encolerizado sentar e relaxar. A ideia de atingir um cultivo de afetos, no sentido aristotélico de ter a emoção correta, na situação correta, parece inaceitável para Kant, ao menos em relação a afetos intensos tais como a raiva. Nesses casos, não podemos cultivar afetos apropriados pelo hábito, apenas teremos paliativos para diminuir as consequências inapropriadas no momento em que surgem. Tal está em franco contraste com os estoicos, para os quais poderíamos curar emoções, porque elas são principalmente constituídas por juízos. Tal como Sorabji explica em Emotions and Peace of Mind, "os estoicos não apenas falam da vontade, mas também representam as emoções como voluntárias (...) Sêneca introduz sua análise da raiva dizendo que a grande questão é mostrar se a raiva é controlável e ela será controlável, segundo ele, apenas se for um juízo que depende do assentimento e da

[22] Sherman, "The Place of Emotions in Kantian Morality", in: O Flanagan and Amelie Rorty, *Identity, Character and Morality* (Cambridge: MIT Press, 1990).
[23] Ibid. p. 155-156.
[24] Anth, 7:260.

vontade".[25] Emoções não dependem apenas da natureza, na visão de Sêneca, mas dos nosso próprios juízos, os quais envolvem um assentimento voluntário. Nesse aspecto, as emoções para os estoicos vão contrastar com a sensação de dor, a qual deve ser evitada. Nós podemos ser tomados como responsáveis pelas emoções porque podemos evitá-las ou curá-las pela mudança de nossos juízos. E a terapia estoica é principalmente uma terapia de modificação de crenças. A ideia de controlar ou extirpar as emoções através de uma mudança de juízos é também a estratégia de Aristóteles, ainda que ele tenha um outro objetivo, que é a moderação, ao invés da extirpação estoica. Não é plausível que apenas uma modificação de crenças funcionaria no exemplo de Kant, ao menos não depois do agente ser tomado pelo afeto da raiva.

Em contraste com a visão de Aristóteles e dos estoicos, há uma corrente que chamarei de fisiológica, a qual podemos ver em Descartes, mas que remonta a Galeno, que é um oponente a visão dos estoicos. Galeno nos traz uma imagem interessante: emoções são como um carro que desce uma ladeira, levado pelo seu próprio momentum e incapaz de parar pela sua vontade. A partir do momento em que ele começa o seu movimento, ele não pode parálo pela sua própria vontade. Podemos ver essa mesma concepção sobre os afetos em Descartes e Kant, principalmente nos afetos da raiva e do medo. Na medida em que a raiva é ativada, não podemos extirpá-la apenas por uma mudança de juízo sobre a situação. Esta seria a estratégia estoica, mudar minhas crenças sobre a situação, persuadir a mim mesmo que eu nada sofri de grave ou que a raiva não será útil para os meus propósitos.

A estratégia de Kant quanto à raiva não é uma mudança de crenças, visto que isso seria inefetivo, mas uma modificação dos estados fisiológicos. No exemplo de Kant sobre a raiva, algo deve ser destacado: não é o agente que acalma a si mesmo, mas o outro, exatamente porque o agente não está em sua capacidade de determinar seu comportamento. Não é o agente que diz: se eu estou com raiva, tenho de sentar e me acalmar, mas é a outra pessoa que o acalma. Esta distinção é de crucial importância, porque indica que

[25] See Sorabji, Emotions and the Peace of Mind (Cambridge: Cambridge University Press, 2000).

aquele que é possuído por uma emoção forte não é capaz de controlar-se pelo simples poder de sua vontade.

A possibilidade da ideia clássica de cultivo não está completamente ausente da visão Kantiana, podendo ser encontrada em suas discussões sobre simpatia, sentimentos morais e timidez. O cultivo da simpatia é tematizado na *Doutrina das Virtude*s, na qual Kant defende, como vimos, que a simpatia pode ser um incentivo à ação moral, mesmo sendo relacionada a sentimentos sensíveis de alegria e tristeza.

> "Simpatia (*Mitfreude*) e compaixão (*Mitleide*) (*Sympathetic joy and sadness*) (*sympathia moralis*) são sentimentos sensíveis de prazer e desprazer (que devem ser chamados de estéticos) frente ao estado de alegria ou dor do outros. A natureza implantou nos seres humanos a receptividade a esses sentimentos. Mas usá-lo como uma forma de promover a benevolência ativa e racional é ainda um dever particular, mesmo que racional."[26]

Com relação à simpatia, Kant afirma que podemos e devemos cultivar sentimentos de simpatia para que esses nos ajudem a realizar aquilo que a lei moral nos dita, quando o respeito pela lei não for suficiente para provocar a ação. Ele também menciona o cultivo relativo a sentimentos morais[27] e amor prático[28]. Ainda que eles sejam sentimentos, eles não devem ser denominados propriamente de afetos. O único afeto mencionado por Kant, que poderia ser treinado pelo hábito é o medo em conexão com a timidez em falar em público. Nestes casos, poderíamos praticar com pessoas cuja opinião não tomamos muito em conta, antes de falarmos para um público a quem temos mais reverência. Mas, ainda que Kant tenha indicado realmente, uma forma de ver-se livre do medo de falar em público, o mesmo não se aplica ao terror nas batalhas, que não pode ser controlado. Quando Kant menciona este terrível medo que se apossa dos soldados, ele inclusive se refere a consequências desagradáveis, que implicam que este afeto está for a

[26] DV, 6: 456.
[27] DV, 6:399.
[28] DV, 6: 402.

de controle: "O medo nas batalhas produzem até diarréias que deram origem a gracejos (não ter o coração no lugar certo)."[29]

O cultivo da simpatia ou da timidez levaram alguns comentadores a superestimar a possibilidade do controle das emoções em geral. Márcia Baron, por exemplo, defende que "É evidente que a posição de Kant nos seus últimos trabalhos de filosofia prática- a religião, a *Metafísica dos Costumes* e a *Antropologia*- não é que as inclinações são em si mesmas ruins, mas que nós devemos controlá-las ao invés de deixá-las nos controlar, e que não devemos nunca subordinar o dever à inclinação."[30] Ainda que seja verdade que Kant, na *Religião*, afirme que por si só as inclinações não sejam ruins, a *Antropologia* nos fornece uma visão negativa dos afetos e paixões, como doenças da mente, o que torna temerário afirmar que devemos celebrá-las. A *Antropologia* apresenta um fato da psicologia empírica: nós realmente temos emoções, por sermos seres racionais sensíveis. Contudo, visto que as emoções nos tornam cegos, seria melhor para os propósitos da razão prática, não tê-las. Se assim fosse, poderíamos exercer o poder da razão prática sem nenhuma oposição por parte da sensibilidade.

A *Antropologia* oferece uma teoria mais refinada das inclinações e sentimentos, e realmente distingue, tal como Baron aponta, entre paixões e afetos. Contudo, essa distinção não significa, como ela pretende, que paixões são perniciosas, mas afetos não o são:

> "Há passagens, na *Antropologia,* as quais, lidas isoladamente, podem parecer confirmar a visão de que Kant pensa que tudo o que é afetivo é ruim. (...) mas paixões são, na taxonomia kantiana, apenas um tipo de afeto, logo não podemos compreender sua visão dos afetos em geral a partir do seu comentário sobre paixões."[31]

Concordo que paixões são mais maléficas para a razão prática, porque podemos formar máximas sobre elas, o que não ocorre com os afetos, mais responsáveis pela fraqueza da vontade. Contudo, eu gostaria de ressaltar que também há um problema com

[29] Anth, 7:257.
[30] Ibid., p. 203.
[31] Baron, op. cit. p. 200.

os afetos. Eles não são tão inócuos como Baron e Sherman pretendem, muito menos úteis. Kant claramente declara que: "Estar sujeito a um afeto (Affekt) ou paixão (*Leindenschaft*) é provavelmente sempre uma doença da mente, porque tanto o afeto quanto a paixão exclui a soberania da razão".[32]. Apesar de Kant ser ambíguo, algumas vezes, ao se referir à apatia, na Doutrina das Virtudes, ele defende a busca da apatia moral, que é a ausência de afetos, ainda que não de sentimentos morais.

Na *Religião*, Kant defende que há três níveis de mal. Sem dúvida, paixão é pior do que afeto, pois ela está relacionada com o terceiro grau do mal, a maldade propriamente dita, enquanto o afeto está relacionado ao primeiro, à fraqueza (*fragilitas*). Ainda que os afetos não sejam tão perniciosos, eles ainda são um problema, pois podemos decidir o que fazer e que máxima seguir e não segui-la, devido à fraqueza. Escreve Kant: "o que é um móbil irresistível objetivamente ou idealmente (*in thesi*), é subjetivamente (*in hypothesi*) o mais fraco (em comparação com a inclinação) sempre que a máxima deve ser seguida."[33]. Se os afetos estivessem sob completo controle, nós, seres sensíveis racionais, jamais seríamos fracos para o seguimento da máxima escolhida. Na visão de Kant, tanto as paixões quantos os afetos são doenças da mente, a única diferença é que aquelas são uma forma persistente de perversão da razão, enquanto essas são efêmeras.

Kant, é verdade, nos dá na *Antropologia* exemplos, principalmente sobre mulheres, onde a expressão das emoções pode ser boa para a saúde: "Uma viúva que não se deixa confortar, que não quer interromper o fluxo de lágrimas, inconsciente e não intencionalmente está cuidando de sua saúde". [34] Este exemplo não leva à conclusão que as emoções são boas em si ou que podemos controlá-las, mas apenas que caso alguém esteja tomado por uma emoção forte é melhor expressá-la do que reprimi-la. Além disso, afetos só são bons para a saúde se forem moderados. Mesmo uma alegria intensa, a qual pode ser considerada um bom sentimento, é objeto de crítica por parte de Kant, que nos diz que mais pessoas morreram de uma grande alegria do que de um profundo pesar.

[32] Anth, 7: 251.
[33] Rel, 6:29.
[34] Anth, 7:262.

Com esse estranho comentário, Kant mostra o aspecto nocivo da excessiva emoção, a qual pode apresentar mesmo um perigo de vida.

Mesmo considerando que as paixões são o maior problema para Kant, a fraqueza da vontade, causada por um forte afeto que não se deixa controlar, implica sem dúvida um empecilho para o livre uso da razão.

A visão de que Kant defende serem as emoções importantes para a vida moral normalmente se apóia em passagens sobre a simpatia, retiradas da *Doutrina das Virtudes*. Contudo, estas afirmações, e mesmo o elogio da simpatia, não devem ser tomados como comentários que se apliquem a todos os afetos. Além disso, mesmo nas passagens sobre simpatia, a conclusão de alguns comentadores é bem mais otimista do que a de Kant. Como exemplo, podemos citar Sherman[35], a qual se refere ao conselho kantiano de que não devemos evitar lugares onde possamos encontrar pessoas doentes ou pobres, pois a simpatia seria um dos "impulsos que a natureza nos deu para fazer aquilo que o mero pensamento do dever não é suficiente para realizar". (DV, 6:457). Ela denomina essa função de capacidade perceptiva das emoções. Parece-me, contudo, que o processo apontado por Kant não leva à conclusão que as emoções nos permitem saber quando e onde aplicar princípios morais, mas que tal é julgado pelo dever de humanidade, o qual decide racionalmente em que casos devemos ativar a nossa simpatia natural e em que casos devemos refreá-la.

As emoções, por si só, serão sempre incapazes de decidir a ação correta no contexto correto, mesmo que estejamos nos referindo à simpatia. Defender que Kant afirma serem as emoções importantes e essenciais para a vida moral é certamente tentador, visto que isso pressuporia a possibilidade de sermos responsáveis pelos nossos afetos e termos a possibilidade de controlá-los.

Não podemos negar, contudo, que o aspecto fisiológico dos afetos e os efeitos perniciosos das paixões realmente instalam um abismo entre a razão prática e as emoções. Se é verdade que a crítica ao formalismo kantiano não leva em consideração partes importantes da teoria kantiana, tal como Baron e Sherman ressaltam, não é menos verdadeira que elas tentam completar a lacuna entre o projeto da razão prática e inclinações através de um

[35] Sherman, "The Place of Emotions in Kantian Morality", p. 158-159.

projeto de cultivo e controle de emoções, o qual é objeto de grande ceticismo por parte de Kant.

Sem querer afirmar que os afetos não podem ser controlados de forma alguma, defendo que seu controle ou cultivo não segue apenas uma mudança de juízos, tal como as tradições aristotélica ou estoica propõem. Tal controle, quando necessário, deve incluir estratégias corporais e fisiológicas, tais como relaxamento e até o uso de "medicações, que agirão diretamente na mente, alegrando-a ou aliviando as preocupações através da supressão ou estímulo de afetos". Consequentemente, para o controle de afetos intensos, Kant considera melhor o uso de "altas doses de hellebore do que confiar no poder de cura da razão"[36]

VIII.3. Conclusão

Como é possível (se for possível) controlar os afetos? Os afetos, ainda que fenômenos da parte reativa da alma (*animus*) parecem envolver em graus diferentes a imaginação, por um lado, o corpo e a parte animal da alma (*anima*), por outro. A tristeza, como vimos, vem da imaginação de um estado futuro ou passado de ocorrências indesejáveis. Ela envolve, assim como alegria, a reprodução ou antecipação de eventos. Kant cita igualmente a saudade dos suíços como uma consequência da atividade da imaginação, que consiste "na recordação de uma vida despreocupada e numa companhia da juventude, a saudade dos lugares onde gozou dos prazeres simples da vida" (Ant, 7: 78). Temos aí uma pista de como estes afetos podem ser despertados e, portanto, como podem ser controlados, evitando ou incentivando a formação de imagens que nos dêem uma sensação desagradável ou agradável. O papel da imaginação é claro igualmente quanto à raiva ou medo: assim como a tristeza é causada pela antecipação de um futuro sombrio, o medo é causado pela antecipação de um perigo. A raiva, por sua vez, é provocada pela consciência de uma ofensa, ou de uma injustiça causada a nós ou a outrem. Esses sentimentos, ainda que pertencendo a parte reativa da alma, não estão separados de elementos cognitivos na avaliação de imagens que nos vêem a mente. A ideia, portanto, de que os sentimentos são cegos e

[36] Rek, 946

absolutamente pré-cognitivos não pode ser sustentada dentro da interconexão das partes da alma. Os sentimentos de tristeza, alegria, raiva, medo etc dependem de avaliações cognitivas da situação reproduzida ou antecipada pela imaginação, o que nos mostra a relação entre as partes reativas e ativas da alma. Até mesmo o amor, para Kant, parece estar sujeito a elementos cognitivos, como por exemplo, o reconhecimento da possibilidade ou impossibilidade social de um determinado casamento e, portanto, da viabilidade de um determinado afeto.

Do fato, porém, que há um julgamento cognitivo das imagens apresentadas pela imaginação, não significa que podemos deliberar sobre os afetos e nem que possam ser facilmente cultiváveis, o que é um erro de alguns comentadores que, tomando a simpatia como modelo, estendem para todos os afetos o que vale apenas para aquela. Tomando novamente o exemplo da *Antropologia Parrow*: eu poderia decidir que um estado de tristeza é pernicioso para a minha enfermidade e, mesmo assim, a avaliação de um futuro sombrio despertaria em mim esse afeto, contrariamente à minha vontade. Além disso, alguns afetos, tais como a raiva ou medo parecem ter uma ligação mais forte com o corpo do que os sentimentos de tristeza e alegria; uma vez despertado este afeto, há uma série de eventos fisiológicos não passíveis de serem controlados pela razão.

Vimos que a análise da psicologia empírica kantiana não nos dá uma única resposta para a questão do controle das inclinações e cultivo das emoções pela vontade. Tal controle seria desejável para uma filosofia que afirma ser possível, para os seres racionais sensíveis, determinar sua ação conforme a razão. Entre os sentimentos da faculdade de sentir inferior, puramente passiva e involuntária, tal com a dor, e os sentimentos da faculdade de sentir superior e plenamente ativa, como o sentimento moral, há um *continuum* de outros sentimentos, que vão do sentimento do belo aos afetos, passando pela sensitividade, que é o caso da simpatia. Entre os afetos, nós temos desde os mais próximos da imaginação e entendimento, como a tristeza, até os mais próximos à faculdade de sentir inferior, como o medo, o que lhes confere um diferente grau de involuntariedade.

Não há, portanto, apenas um modelo de emoções em Kant. Não podemos dizer, como Sabini Silver, que há um modelo da dor

que engloba todos os sentimentos e emoções kantianas, mas também não podemos afirmar que somos responsáveis pelo que sentimos. Um outro erro é generalizar a capacidade de cultivo de alguns sentimentos, tal como simpatia, como sendo uma regra geral para todos. Seria um erro pensar no cultivo da raiva, do medo etc. Mesmo que fosse possível cultivá-los em uma determinada situação, em outras eles estariam fora do nosso controle.

À guisa de conclusão

A virtude como conciliação possível entre razão e (fortes) emoções

Seria um pouco temerário afirmar que Kant acaba por conceder uma função positiva às emoções de modo geral, ou que ele atribui ao agente racional responsabilidade por aquilo que exclui a soberania da razão. O que Kant afirmará é que, em que pese inclinações pro ou contra a lei moral, nós podemos agir conforme a razão. Isso só é possível numa filosofia como a de Kant, na qual o agente racional dotado de espontaneidade pode agir por liberdade, independentemente de impulsos da sensibilidade. Em tal teoria, não há necessidade de sermos responsáveis pelos sentimentos ou de cultivarmos ou controlarmos os nossos sentimentos, visto que a ação não é causada por este, mas por razões.

A teoria moral Kantiana apresenta algumas dificuldades na relação entre razão e emoção. Por um lado, a lei moral deve poder ser realizada pelo ser humano. Kant repete em várias passagens que dever implica poder. A tese da incorporação explica como o agente sensível pode agir conforme o que determina o dever. Ela estabelece que inclinações só são causa de ação se tomadas na máxima. Tal tese equivaleria a dizer que toda ação é fruto de uma escolha e que desejos e inclinações nunca são causas de ações. O agente racional escolhe sua ação, podendo ou não tomar um desejo ou uma inclinação como razão; contudo, estes nunca causam a ação sem essa escolha. Parece que poderíamos admitir que, segundo a tese da incorporação, toda ação é fruto de uma escolha. O agente racional age por motivos; se inclinações são causas de ações, isto se deve ao fato de serem tomadas enquanto uma razão.

Kant, contudo, admite que os seres humanos tenham fortes afetos e paixões, as quais impedem, às vezes, a livre escolha. Mesmo em situações nas quais o agente escolheu uma máxima a seguir, ele pode não agir segundo ela, se movido por uma forte emoção. Este é o caso da fraqueza da vontade. A tese da incorporação é válida para

os afetos em geral, no sentido de que eles só são causa de ação se forem tomados como motivo. O problema da tese da incorporação encontra-se na presença de fortes emoções, as quais podem ser responsáveis por aquilo que Kant denominou, seguindo a tradição, de fraqueza da vontade.

A fim de conciliar tese da incorporação e fraqueza da vontade, Allison propôs que a fraqueza da vontade deve sempre ser tomada como auto-engano. Não haveria, portanto, verdadeira fraqueza da vontade, o agente se enganaria que agiu contrário à sua decisão, quando, na verdade, aquele era mesmo o curso de ação decidido. Talvez este seja o caso em algumas situações, mas não em todas. Visto que Kant, como vimos, admite componentes fisiológicos para as emoções, no caso de emoções fortes, poderíamos estar numa situação de descontrole comparado à quando nos encontramos embriagados. Tal parece ser corroborado pelas afirmações de que afetos são doenças da mente, impedem a reflexão. No caso da fraqueza, a causa da ação em questão não parece ter sido um motivo, mas a própria inclinação, visto que a máxima decidida racionalmente não é seguida.

A tese da incorporação, em que pesem todas as tentativas, é incompatível com a fraqueza da vontade. Visto que, para um agente racional, a primeira deve ser válida, trata-se de anular a segunda. Um agente racional segue a tese da incorporação, logo a fraqueza da deveria ser eliminada. Só podemos eliminar a fraqueza com o controle das emoções ou fortalecimento da vontade. A fraqueza deriva de inclinações fortes e vontade fraca. Ou bem controlamos as fortes inclinações, saída em relação a qual Kant parece cético, ou bem fortalecemos a vontade.

Kant está comprometido como uma tese forte no que diz respeito à causa de ações: apenas razões podem ser causa de ação. Esta tese também foi defendida por filósofos contemporâneos. Num livro recente, *Rationality in Action*, John Searle compromete-se com a mesma tese, questionando a tese tradicional de que ações racionais são causadas por crenças mais desejos. Ele sustenta que apenas ações não racionais e irracionais são causadas por desejos e crenças:

> "Num caso normal de ação racional, devemos pressupor que um conjunto antecendente de crenças e desejos não

> é suficiente para causar a ação. (...) Pressupomos que há um *gap* entre as "causas" da ação na forma de crenças e desejos e o "efeito" na forma da ação. Este *gap* tem um nome tradicional, É chamado "liberdade da vontade." [1]

No vocabulário kantiano este gap pode ser inferido na distinção entre *arbitrium brutum*, *arbitrium sensitivum* e *arbitrium liberum*, já exposta na Crítica da Razão Pura. Seres humanos possuem *arbitrium sensitivum*, isto é eles podem ser afetados pela sensibilidade, mas a razão suficiente é dada pelos motivos. Tal está relacionado com a pressuposição da liberdade prática, como a capacidade do arbítrio de determinar-se independentemente das inclinações.

Ainda que o texto kantiano tenha uma coerência inegável, ele é impotente para resolver alguns problemas postos na nossa moralidade comum, tais como a fraqueza da vontade. De fato, minha tese é que Kant explica a ação racional, mas não todas as ações de um agente.

De acordo com a tese da incorporação, se eu tenho um forte desejo D, mas eu decido agir pela razão R, então eu realizarei a ação causada pela razão, Ar. Num outro caso, se depois de decidir realizar a ação Ar, eu ajo de acordo com o meu desejo D, numa ação Ad, isso não seria aceito pela tese da incorporação, a não ser que meu desejo fosse meu motivo secreto.

O que eu sugiro é que, se eu decido realizar a ação Ar baseada em máximas previamente escolhidas, eu realmente deverei realizar a ação Ar, dentro do modelo kantiano. Mas, às vezes, eu faço Ad. Se a ação concreta não é a mesma que a ação decidia pelo agente, então eu caio fora do modelo kantiano. Não há outra possibilidade aqui, ainda que vários autores tenham tentado conciliar a fraqueza da vontade com a tese da incorporação, normalmente pela negação da fraqueza.

Se aceitarmos a fraqueza, devemos ter uma solução mais humilde dentro da teoria kantiana da ação: o domínio da ação não tem a mesma extensão da ação voluntária. No modelo da ação racional, não há espaço para a fraqueza, ainda que esta seja provavelmente um fato nas ações humanas. O domínio do voluntário é mais amplo que o domínio da ação racional. Isso

[1] John Searle, *Rationality in Action,* Cambridge/ Massachusetts, MIT Press, 2001, p. 13.

significa que a teoria da ação kantiana não explica todas as ações? Não seria minha solução algo como atirar o bebê junto com a água do banho? Não, se pensamos que Kant oferece uma forma de tornar o campo do voluntário no domínio da ação racional.

Temos então, uma *Doutrina das Virtudes* para isso, para tornar todas as ações conforme à racionalidade do modelo kantiano. Numa analogia com Aristóteles, apenas a virtude pode curar o acrático. Mas virtude, em Kant, diversamente de Aristóteles, não será baseada no *habitus* e no cultivo de um bom caráter, mas no esforço de construir uma vontade forte que possa lutar contra a força das inclinações.

Referências bibliográficas

Obras de Kant:
Como bibliografia principal, foram utilizadas as obras de Kant conforme à edição da academia-*Kants gesammelte Schriften* (*Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften*, Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1900-) . Serão citadas conforme o volume e página das edição da Academia, seguindo a convenção de abreviaturas abaixo:

G - *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (Ak 4)

MS - *Metaphysik der Sitten* (Ak 6)

TL-*Tugendlehre*

KpV-*Kritik der praktischen Vernunft* (Ak 5)

Anth-*Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (Ak 7)

Vorlesungen über Anthropologie (Ak 25):

AntPa -Anthropologie Parow (1772/73)

AntC- Anthropologie Collins (1772/73)

AntM- Anthropologie Mrongovius (1784/85)

VE-*Vorlesungen über Ethik* (Ak 27)

M- *Vorlesungen über Metaphysik* (Ak, 28, 29)

MM-Metaphysik Mrongovius (Ak, 28)

REL-*Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* (Ak 6)

Nachlass (Ak 15)

Outras edições:
PÖLITZ, K. H. L.(hrg.) *Immanuel Kant´s Vorlesungen über die Metaphysik. Zum Druck befördet von dem Herausgeber der Kantischen*

Vorlesungen über die philophische Religionlehre. Reedição. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1975.

HEINZE, M. (hrg.) *Vorlesungen Kants über Metaphysik aus drei Semester*. Leipzig: S. Hirzel, 1894.

MENZER, P. *Eine Vorlesung Kants über Ethik*. Berlin, 1924.

Traduções utilizadas:
Crítica da Faculdade do Juízo. Trad. Valério Rohden e Antônio Marques. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

Crítica da Razão Prática. Ed. Bilíngüe. Trad. Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2003

Crítica da Razão Pura. Trad. Valério Rohden e Udo Moosborger. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

Outras obras:
ALLISON, H. "Empirical and Intelligible Character in the Critique of Pure Reason". In: *Kant's Practical Philosophy Reconsidered*, ed. Y. Yovel. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1989.

_____. *Idealism and Freedom: Essays on Kant's Theoretical and Practical Philosophy*. New York: Cambridge University Press, 1996.

_____. *Kant's Theory of Freedom*. New York: Cambridge University Press, 1990.

ALMEIDA, G. "Crítica, Dedução e Fato da Razão". *Analytica*, vol 4 (1999): 57-84.

_____. "Liberdade e Moralidade segundo Kant". *Analytica*, volume 2 (1997): 175-202.

AMERIKS, K. "Kant's Deduction of Freedom and Morality". *Journal of the History of Philosophy* 19 (1981): 53-79.

_____. *Kant´s Theory of Mind*. Oxford: Clarendon Press, 1982.

BARON, M. *Kantian Ethics (almost) without Apology*. Ithaca: Cornell University Press, 1995.

BECK, L. W. *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*. Chicago; University of Chicago Press, 1960.

BITTNER, R. *Maxims*. Akten des 4. International Kant-Kongress II/ 2, 1974, p. 485-498.

_____. *Doing Things for Reason*, Oxford, Oxford University Press, 2001.

BORGES, M. "What Can Kant teach us about Emotions?", *The Journal of Philosophy,* 03 (2004), pp. 140-58.

BRANDT, R. & Stark, W. *Einleitung*. In: Kant, *Vorlesungen über Anthropologie* Ak 25; 1 e 2. Berlin: Walter de Gruyter, 1997.

BRANDT, R. *Kritischer Kommentar zu Kants Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1999.

CASSIRER, E. *Kants Leben und Lehre*. 1918. Reedição, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1977.

CRAMER, K. "Metaphysik und Erfahrung in Kants Grundlegung der Ethik". In: Schönrich, G & Kato, Y. *Kant in der Discussion der Moderne*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1996.

DELBOS, V. *La Philosophie Pratique de Kant*. Paris: PUF, 1969.

EISLER, R. *Kant-Lexikon*. Hildesheim/ New York: Georg Olms, 1994

FÖRSTER, E. *Kant´s Transcendental Deductions. The Three Critiques and the Opus Postumum*. Stanford: Stanford University Press, 1989

GERHARDT, V. *Immanuel Kant. Vernunft und Leben*. Stuttgart: Reclam, 2002.

GREGOR, M. *Laws of Freedom: A Study of Kant's Method of Applying the Categorical Imperative in the 'Metaphysik der Sitten'*. Oxford: Basil Blackwell, 1963.

GUYER, P. (ed.). *Groundwork of the Metaphysics of Morals, Critical Essays*. Lanham: Bowman & Littlefield Publishers, 1998

GUYER, P. *Kant and the Experience of Freedom*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

_____. *Kant on Freedom, Law and Happiness*. New York: Cambridge University Press, 2000.

HEIMSOETH, H. *Transzendentale Dialektik. Ein Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, Zweiter Teil: Vierfache Vernunftantinomie; Natur und Freiheit. Berlin: Walter de Gruyter & Co. , 1967.

HENRICH, D. *The Unity of Reason: Essays on Kant's Philosophy*. Cambridge: Harvard University Press, 1994.

_____. "Der Begriff der Sittlichen Einsicht und Kant's Lehre vom Faktum der Vernunft". In: Prauss, G. (org.) *Kant. Zur Deutung seiner Theorie von Erkennen und Handeln*. Köln: Kieperheuer & Witsch, 1973.

_____. "Die Deduktion des Sittengesetzes: Über die Gründe der Dunkelheit des letzten Abschnittes von Kant's Grundlegung zur Metaphysik der Sitten". In: Schann, A. *Denken im Schatten des Nihilismus: Festschrift für Wilhelm Weischedel.* Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1975.

HENSON, R. "What Kant might have said: moral worth and the overdetermination of a dutiful action". *Philosophical Review*, 88 (1979): 39-54.

HERMAN, B. *The Practice of Moral Judgment*. Harvard: Harvard University Press, 1993.

HERRERO, F. *Religião e História em Kant*. São Paulo: Loyola, 1991.

HILL, T. *Dignity and Practical Reason in Kant's Moral Theory*. Ithaca: Cornell University Press, 1992.

HÖFFE, O *Ethik und Politik. Grundmodelle und Probleme der praktischen Philosophie.* Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1979.

HÖFFE, O (org.). *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*: *Ein Kooperativer Kommentar*. Frankfurt a . m. :Vitorio Klostermann, 1989.

HÖFFE, O. "Kants Kategorischer Imperative als Kriterium des Sittlichen". *Zeitschrift für philosophischen Forschung*, 31 (1977), 354-84.

KAULBACH, F. *Das Prinzip Handlung in der Philosophie Kants*. Berlin: Walter de Gruyter, 1978.

KERSTING, W. "Der kategorischen Imperativ, die vollkommenen und die unvollkommenen Pflichten", *Zeitschrift für Philosophischen Forschung*, 37 (1983), 404-12.

KORSGAARD, C. *Creating the Kingdom of Ends*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996

LOPARIC. Z. *A Semântica Transcendental de Kant*. Campinas: CLE, 2000.

_____. "O Fato da Razão, uma interpretação semântica", *Analytica*, no. 4 (1999): 13-55.

LOUDEN, Robert. *Kant´s Impure Ethics*. New York: Oxford University Press, 2000

MALHERBE, M. *Kant ou Hume ou La raison et le sensible*. Paris: Vrin, 1993

MUNZEL, G.F. *Kant's Conception of Moral Character*. Chicago: The University of Chicago Press, 1999

NACKHOFF, J.C. *The Role of the Emotions in the Moral Life according to I. Kant*. Microfilm, Van Pelt Library, P38:1994.

O´NEILL, O. *Constructions of Reason*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

Simon Blackburn, *Ruling Passions* (Oxford: Oxford University Press, 1998), p.217

PATON, H. J. *The Categorical Imperative: a study in Kant´s moral philosophy*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1971.

_____. "Kant on Friendship", Neera Badwar (org), *Friendship, a philosophical reader,* Cornell, Cornell University Press, 1993, p.133-173

PHILONENKO, A . *L' Oeuvre de Kant*. Paris: Vrin,1993.

PRAUSS, G. *Kant über Freiheit als Autonomie*. Frankfurt:Klostermann, 1983.

ROHDEN, V. *Interesse da Razão e Liberdade*. São Paulo: Atica, 1981.

ROVIELLO, A.–M. *L´institution kantienne de la liberté*. Bruxelles: Ousia, 1984.

SABINI, J. & SILVER, M. "Emotions, Responsability and Character". In*: Responsability, Character and the Emotions: New Essays in Moral Psycology*, ed. Ferdinand Schoeman. Cambridge: CUP, 1987.

SHERMAN, N. "The Place of Emotions in Kantian Morality". In: *Identity, Character and Morality*, FLANAGAN, O & RORTY, A, eds. Cambridge: MIT Press, 1990

SHERMAN, N. *Making a necessity of Virtue: Aristotle and Kant on Virtue*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997

SCHMUCKER, J. *Die Ursprünge des Ethik Kants*. Meisenheim: Verlag Anton Hain KG, 1961.

SCHÖNECKER, D.; WOOD, A. (eds.) *Kant´s "Grundlegung zur Metaphysik der Sitten" Ein einführender Kommentar*. München/ Zürich: Schöningh, 2002.

SMITH, A. *The Theory of Moral Sentiments*. Oxford: Oxford University Press, 1976.

SULLIVAN, R. "The Influence of Kant's Anthropology on His Moral Theory". *Review of Metaphysics* 49 (1995): 77-94

TERRA, R. *Passagens*: *Estudos sobre a Filosofia de Kant*. Rio de Janeiro: Editroa UFRJ, 2003.

TIMMONS, M. *Kant´s Metaphysics of Morals, Interpretative Essays*. Oxford: Oxford University Press, 2002.

VLEESCHAUWER, H.J. *L´évolution de la pensée kantienne*. Paris: Felix Alcan, 1939

VLEESCHAUWER, H. J. *La Déduction Transcendentale dans l´oeuvre de Ka*nt. Paris: Anvers & Leroux, 1937.

WOOD, A. *Kant's Rational Theology*. Ithaca: Cornell University Press, 1988.

_____. *Kant's Ethical Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999

_____. "Practical Anthropology*". Akten des IX Internationaler Kant-Kongresses*, Berlim, W. de Gruyter, tomo IV, 2001.

YOVEL, A. *Kant's Practical Philosophy Reconsidered*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1989.

ZINGANO, M. *Razão e História em Kant*. São Paulo: Brasiliense, 1989.

Editora e Gráfica Universitária
PREC - UFPel